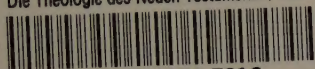


**Jesuit-Krauss-McCormick Library**  
BS2364 .S338

Schlatter, Adolf von, 1852-1938 MAIN  
Die Theologie des Neuen Testaments / von



3 9967 00108 7316

ACCESSION NUMBER

32024

SHELF NUMBER

BS  
2364  
S338

The Virginia Library  
McCormick  
Theological Seminary  
of the  
Presbyterian Church, Chicago.

From the

Fund.

RECEIVED









DIE THEOLOGIE  
DES  
NEUEN TESTAMENTS

---

ERSTER THEIL





DIE THEOLOGIE  
DES  
NEUEN TESTAMENTS

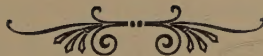
ERSTER THEIL:

# DAS WORT JESU

VON

D. A. SCHLATTER

PROFESSOR IN TÜBINGEN



CALW & STUTT GART  
VERLAG DER VEREINSBUCHHANDLUNG

1909

---

Alle Rechte, auch das der Übersetzung, vorbehalten.

---

29731

VASILI AVRAHAM

VORREDE

VORREDE

Druck der Stuttgarter Vereins-Buchdruckerei.



35

2364

5338

v.1

## Vorwort.

---

Denen, die mich aufforderten, eine neutestamentliche Theologie zu veröffentlichen, gebe ich hiemit, was ich habe. Den zweiten Teil, »Die Lehre der Apostel«, hoffe ich bald folgen zu lassen.

Ich fasse die neutestamentliche Theologie als eine historische Aufgabe und unterscheide sie von der dogmatischen Arbeit, obwohl ich mich damit im Gegensatz zum grössten und wirksamsten Teil der zeitgenössischen Literatur befinde, die die historische Darlegung unmittelbar mit der Polemik gegen das neutestamentliche Christentum zu verbinden pflegt. Es scheint mir aber wünschbar, dass wir in der Kirche eine Überlieferung der neutestamentlichen Aussagen behalten, die sie nicht mit den eigenen Urteilen des Darstellers verwebt. Ich schreibe daher nicht als Rezensent Jesu und seiner Boten, weder als ihr Bewunderer, sie haben keine Ruhmeskränze begehrt, noch als ihr Gegner und Kritiker, sondern sehe den Beruf des Historikers darin, dass er wahrnimmt, was geschah. Es gibt nach meiner Meinung für das menschliche Auge kein höheres Geschäft als das Sehen, durch das wir auffassen, was Jesus will und sagt.

Da aber mit der historischen Funktion die Denkarbeit und das Lehrgeschäft noch nicht beendet sind, sondern nun

erst noch die Aufgabe vor uns steht, den vom Neuen Testament uns vorgelegten Gedanken an unserm eignen geistigen Besitz zu messen und mit ihm zu vermitteln, so soll das, was ich darüber zu sagen habe, nach dem Abschluss der historischen Arbeit unter dem Titel: »Das christliche Dogma« folgen.

Zu einer eingehenden Aussprache über die Unterscheidung des dogmatischen Denkens vom historischen und über die verschiedenen Arbeitsziele, die sich der neutestamentlichen Theologie stellen, habe ich die Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1909 Heft 2, benützt.

---



# Übersicht über den Inhalt.

	Seite
Das Ziel der Arbeit . . . . .	9— 12
<b>I. Jesu Ruf zur Busse</b> . . . . .	13—117
1. Der Anschluss Jesu an den Bussruf des Täufers . . . . .	13— 15
2. Der Bussgedanke beim Täufer . . . . .	15— 24
3. Die Taufe . . . . .	24— 29
4. Das Verlangen Jesu nach der Taufe . . . . .	29— 37
5. Die von der Gemeinde verlangte Entscheidung . . . . .	37— 58
6. Die Berufung der Frommen zur Busse . . . . .	58— 66
7. Der Kampf Jesu gegen die Reichen . . . . .	66— 78
8. Der Kampf Jesu gegen die menschliche Natur . . . . .	79— 84
9. Die Anbietung der Versöhnung . . . . .	84— 91
10. Die Berufung zu Gott durch das Wort . . . . .	92— 98
11. Schuld, Gericht und Strafe . . . . .	98—109
12. Das neue Gebot . . . . .	109—117
<b>II. Der Jünger Jesu</b> . . . . .	118—194
1. Jesu Ziel bei der Berufung der Jünger . . . . .	118—134
2. Die Einsetzung der zwölf Boten . . . . .	135—141
3. Die Mitarbeit der Jünger mit Jesus . . . . .	141—150
4. Das Bekenntnis der Jünger zu Jesu Königtum . . . . .	150—159
5. Die Aufgaben der neuen Gemeinde . . . . .	159—174
6. Die Arbeit der Jünger nach Jesu Tod . . . . .	174—187
7. Die Verheissung des Geists . . . . .	187—194
<b>III. Jesus als Israelit</b> . . . . .	195—259
1. Die Wahl des Wohnorts . . . . .	195—197
2. Die Erfüllung der Schrift . . . . .	197—212
3. Der Vorzug Israels vor den Heiden . . . . .	212—218
4. Der Kampf Jesu gegen die Pharisäer . . . . .	218—235
5. Der Gegensatz Jesu gegen den Lehrstand . . . . .	235—246
6. Die kleinern Häresien . . . . .	246—254
7. Die Berührungen Jesu mit dem Griechentum . . . . .	254—259
<b>IV. Die Wunder Jesu</b> . . . . .	260—288
1. Der Wille Jesu, in Gottes Macht zu handeln . . . . .	260—273
2. Die Untrennbarkeit des Wunders von der christlichen Verkündigung . . . . .	273—277
3. Die Versuche, den Wunderbericht ohne das Wunder zu erklären . . . . .	277—284
4. Die Dämonischen . . . . .	284—288

	Seite
<b>V. Der Glaube</b> . . . . .	288—301
1. Das Urteil Jesu über den Glauben nach den ältern Texten . . . . .	288—296
2. Der Glaube an Jesus bei Johannes . . . . .	297—301
<b>VI. Die Frömmigkeit Jesu</b> . . . . .	301—358
1. Die Einigung der Liebe mit dem Gehorsam . . . . .	301—319
2. Die Kenntnis Gottes . . . . .	319—344
3. Das Gebet Jesu . . . . .	344—352
4. Die Versuchung Jesu . . . . .	352—358
<b>VII. Das königliche Ziel Jesu</b> . . . . .	358—429
1. Die Merkmale der messianischen Hoffnung . . . . .	358—362
2. Die Ankündigung der Herrschaft Gottes durch den Täufer . . . . .	362—370
3. Die Aussagen Jesu über die Herrschaft Gottes . . . . .	370—382
4. Die Aussagen über das Königtum Jesu in der galiläischen Zeit . . . . .	382—416
5. Die Aussagen Jesu über sein Königtum in Jerusalem . . . . .	416—429
<b>VIII. Der Sohn Gottes</b> . . . . .	429—484
1. Die Einheit des königlichen Willens mit der Sohnschaft Gottes . . . . .	429—443
2. Der einzige Sohn Gottes . . . . .	443—454
3. Der ewige Sohn Gottes . . . . .	454—462
4. Der Sohn des Menschen . . . . .	462—467
5. Die Geburt des Sohnes Gottes . . . . .	467—484
<b>IX. Die Aufnahme des Kreuzes in Jesu Ziel</b> . . . . .	484—517
1. Die Aufklärung der Jünger über sein Ende . . . . .	484—498
2. Die Aussprache Jesu über seinen Tod vor der Gemeinde von Kapernaum . . . . .	499—508
3. Spätere Worte Jesu über seinen Tod . . . . .	508—517
<b>X. Die Weissagung Jesu über seine Wiederkunft</b> . . . . .	517—537
1. Die neue Sendung Jesu . . . . .	517—526
2. Die Zeichen der Wiederkunft Jesu . . . . .	526—537
<b>XI. Das Ende Jesu</b> . . . . .	538—556
1. Das Abendmahl . . . . .	538—547
2. Der Entschluss in Gethsemane . . . . .	547—552
3. Das Leiden . . . . .	552—556
<b>XII. Die Ostergeschichte</b> . . . . .	557—578
1. Ob es eine Ostergeschichte gibt . . . . .	557—568
2. Der Grundriss der Ostergeschichte . . . . .	568—578
Ausgewählte Belege zu Seite 236 . . . . .	579—584
Sachregister . . . . .	585—589
Nachweis der erläuterten Stellen . . . . .	590—592

## Das Ziel der Arbeit.

An den neutestamentlichen Schriften entsteht für uns die Aufgabe, wahrzunehmen, welches die Überzeugungen sind, die sie vertreten, und uns ihre Entstehung zu verdeutlichen. Diesen Zweig der historischen Forschung nennen wir nach dem unter uns üblichen Sprachgebrauch »Die neutestamentliche Theologie«. Indem wir diesen Zweig der geschichtlichen Arbeit »Theologie« heissen, sagen wir: sie habe ihren Gegenstand an den Aussagen über Gott und Gottes Werk, die das Neue Testament gibt; indem wir sie »neutestamentlich« heissen, sagen wir: hier werde nicht die eigne Theologie des Darstellers oder die seiner Kirche und seiner Zeit untersucht, sondern die, die das Neue Testament ausspricht.

Einzig und vollständig das geschichtliche Ziel regiert hier die Denkarbeit und spannt unser Sehvermögen zur höchsten Anstrengung. Entschlossen wenden wir uns weg von uns selbst und weg von unsrer Zeit hin zu dem, was in den Männern, durch die die Kirche entstanden ist, als der von ihnen gedachte Gedanke und die für sie gültige Wahrheit vorhanden war. Sehen möchten wir jetzt, wahrnehmen, was einst geschah und damals war. Das ist die inwendige Tat, auf der das Gelingen der Arbeit beruht und die in ihrem Fortgang beständig fortgesetzt und erneuert werden muss. Wir erwägen jetzt nicht, was die neutestamentlichen Worte für uns selbst bedeuten, wie sie unser eignes Denken und Handeln bestimmen, ob und warum sie über uns die uns gestaltende Macht der Wahrheit erlangen. Auch diese Frage hat zu ihrer Zeit ihre entscheidungsvolle Wichtigkeit. Darum ist der Erwerb des geschichtlichen Wissens für niemand die einzige Aufgabe, an die er seine Kraft zu setzen hat; neben ihr steht immer und notwendig noch eine zweite, die dogmatische, durch die wir unser eignes Verhältnis zu den neutestamentlichen Aussagen ordnen und uns klar machen, ob und wie und warum wir sie in unser eignes geistiges Leben aufnehmen, so dass sie nicht nur für die neutestamentliche Gemeinde, sondern für uns selbst Wahrheit sind. Die



Unterscheidung der beiden uns aufgegebenen Tätigkeiten ist aber für beide förderlich. Die Störungen in der Wahrnehmung des Gegenstands schädigen auch seine Aneignung, wie umgekehrt abnorme Vorgänge in der Aneignung des Objekts seine Wahrnehmung trüben. Wir besitzen reichlich gemischte Gebilde, Christus- und Apostelbilder, die halb aus der Beobachtung, halb aus den Wünschen des Darstellers geformt sind; durch sie wird immer gleichzeitig die Richtigkeit des Bilds und seine Glauben schaffende Macht verletzt.

Es ist ein durchsichtiger Vorgang, dass einem religiös erschütterten und aufgeregten Geschlecht die geschichtliche Arbeit fad und wertlos erscheint. Es eilt, sofern es sich von der christlichen Tradition ablöst, zur Polemik, sofern es sie sich erhalten will, zur Apologetik und Dogmatik. Und doch gewährt einzig das vom eignen Ich abgewandte Sehen sowohl unserm intellektuellen Bedürfnis, als dem Verlangen des Glaubens die Befriedigung. Es gibt für diesen nichts Nötigeres und auch nichts Erfreulicheres, als dass wir sehen und hören können. Denn es bleibt bei dem Satz, mit dem Paulus das Werden des Glaubens definiert, dass er nicht aus dem Träumen und Postulieren, sondern aus dem Hören kommt.

Die Arbeit gliedert sich sofort dadurch, dass sich das Werk Jesu von der apostolischen Verkündigung sondert. Indem wir uns Jesu Werk verdeutlichen, machen wir uns den wichtigsten Faktor klar, der die Lehrbildung des Neuen Testaments erzeugt. Deshalb ist die Kenntnis Jesu das erste, unentbehrliche Hauptstück der neutestamentlichen Theologie. Die zweite Aufgabe besteht sodann in der Untersuchung der Überzeugungen, die die erste christliche Gemeinde besass.

Die Gedanken, deren Inhalt und Ursprung uns jetzt beschäftigt, haben daran ein wesentliches Merkmal, dass sie Glieder der Geschichte sind, die die neutestamentlichen Männer erleben und hervorrufen. Den Versuch, den Denkkakt vom Lebensakt zu trennen, machen sie nicht, und erzeugen darum auch nicht den Schein: sie legten uns zeitlose, von geschichtlichen Bedingungen unabhängige Erkenntnisse vor. Ihre Denkarbeit steht vielmehr in einer bewussten und vollständigen Verbindung mit ihrem Wollen und Handeln; sie hat an ihren Erlebnissen ihren Grund und Stoff und dient ihnen als Mittel zur Ausrichtung ihres Berufs. Ihre Gedanken sind Bestandteile ihrer Taten und damit ihrer

Geschichte. Deshalb ist die Aufgabe der neutestamentlichen Theologie mit der Statistik, die ein Verzeichnis der Gedanken Jesu und seiner Jünger herstellt, noch nicht erschöpft. So entsteht leicht ein historisches Zerrbild, eine Summe abstrakter, zeitloser »Lehren«, die als der Inhalt eines vom Wollen und Handeln abgeschnittenen Bewusstseins vorgestellt werden. In dieser Form haben aber Jesus und seine Jünger ihre Gedanken nicht in sich getragen. Um richtig zu beobachten, müssen wir uns den Zusammenhang verdeutlichen, der ihre Gedanken erzeugt und in den sie auch sofort wieder hineintreten als die Basis ihres Werks. Insofern hat der Historiker auch den Beruf, zu erklären, nicht nur den, zu erzählen. Er würde die Wahrnehmung, zu der ihm sein Gegenstand hilft, verkürzen, wenn er nicht auch die kausalen Prozesse erfasste, die an ihm sichtbar sind. Die Grenzen für seine erklärende Arbeit finden sich da, wo die Wahrnehmung endet. Über das hinaus, was die Quellen sichtbar machen, erstreckt sich das historische Denken nicht; sonst wird aus der Geschichtsforschung der Roman.

Dadurch steht die neutestamentliche Theologie in der engsten Berührung mit denjenigen historischen Arbeiten, die sich auf die Ereignisse beziehen, durch die die Kirche geworden ist, unter denen der Literaturgeschichte und auch der Sprachgeschichte ein besonderer Einfluss gebührt. Noch mehr als bei der Gemeinde ist es bei Jesus unmöglich, von seinem Handeln eine sog. »Lehre« abzuschneiden, da bei ihm das Wort und das Werk, die Gewissheit und der Wille eine fest verbundene Einheit sind. Dies erkennbar zu machen, bildet eine Hauptaufgabe des ersten Stücks der neutestamentlichen Theologie. Deswegen wird das Arbeitsziel doch nicht mit demjenigen identisch, das sich die Erzähler des »Lebens Jesu« stellen. Uns beschäftigen jetzt nicht die Ereignisse, aus denen seine Geschichte besteht, sondern die Überzeugungen, auf die er sein Wort und Werk begründet und die er durch sie sichtbar macht.

Mit der Literaturgeschichte (der sog. Einleitung) steht unsre Arbeit in der Gemeinsamkeit des gegenseitigen Gebens und Empfangens. Alle wirklichen Erträge der literarhistorischen Untersuchung, durch die die Zeit und Art unsrer Quellen verdeutlicht werden, gestalten auch das theologische Geschichtsbild unmittelbar. Dieses ist andererseits ein unentbehrliches Werkzeug für die literarische Arbeit; denn

die Gestalt der Dokumente ist durch die innere, religiöse Geschichte der Gemeinde wesentlich bedingt. Gäbe es von unserm Urteil über die urchristliche Religionsgeschichte unabhängige Daten, die das jetzt verbreitete Urteil begründen: Johannes dichte und fable und sei als Quelle für die Geschichte Jesu unbrauchbar, oder: die Aufschrift »Matthäus« hefte die apostolische Autorität an eine aus innerlich verschiedenen Bestandteilen zusammengestellte Kompilation, so griffen diese Urteile tief in die neutestamentlich-theologische Arbeit ein. Allein sie werden nicht durch Beobachtungen begründet, die sich auf die Sprache, Topographie, Zeitgeschichte und Bezeugung der Dokumente beziehen, sondern entstehen aus religionsgeschichtlichen Erwägungen, fallen also zum grossen Teil in den Arbeitsbereich der neutestamentlichen Theologie, auf deren Fortgang die Einleitung in allen ihren tiefer greifenden Untersuchungen angewiesen ist.

Nicht bloss die Rücksicht auf die heutige Stimmung an den Fakultäten, sondern auch die Schwierigkeit, die das Verhältnis der Texte zueinander gibt, legt die Erwägung nah, ob es nicht ratsam sei, Jesu Wort einzig aus den Synoptikern zu entnehmen. Die gleichzeitige Benützung von Matthäus und Johannes hat in der Kirche offenkundig das Verständnis des Matthäus erschwert, und die scharfe Auffassung dessen, was er uns als Jesu Wort und Werk beschreibt, gelingt uns vielleicht leichter, wenn wir vorerst die Johanneischen Formeln ganz vergessen. Aber die Tatsache ist ebenso deutlich, dass die Beschränkung der Quellen die historische Wahrnehmung gefährdet. Je weniger die noch zugelassenen Zeugen aussagen, um so breiter und kühner entwickelt sich die Konjektur, und die Phantasie der Historiker ergänzt das Schweigen der Zeugen. Haben wir in der ältern Kirche die Tatsache vor uns, dass Johannes Matthäus beschattet, so ist gegenwärtig die andere Tatsache ebenso deutlich, dass das Verständnis des Matthäus untergeht, weil auf die Hilfe des Johannes verzichtet wird. Welcher der synoptischen Texte bevorzugt wird, hat für das historische Ergebnis geringere Bedeutung. Die Bevorzugung des Markus als des ersten Zeugen ist nur deshalb zu einer ergiebigen Fehlerquelle geworden, weil der ärmere Zeuge der Konstruktion und Konjektur einen geringeren Widerstand entgegengesetzt als der reichere.

---



## I.

# Jesu Ruf zur Busse.

### 1.

#### Der Anschluss Jesu an den Bussruf des Täufers.

Das Motiv, das Jesus aus seinem privaten Leben herausführte, wird uns mit voller Deutlichkeit genannt. Die erste seiner Handlungen, aus denen die christliche Geschichte entsteht, war sein Anschluss an den Bussruf des Täufers. Er war überzeugt: durch ihn sei der Gemeinde ein göttliches Wort überbracht, dem gehorcht werden müsse. Vor diesem Gedanken verschwinden alle Bedenken und der Mut entsteht, der zur Tat entschlossen ist. Selbstische Motive auch in der reinsten Form<sup>1)</sup> haben an seinem Entschluss keinen Teil. Vielleicht können wir uns religiöse Vorgänge denken, die ihren Ursprung im inwendigen Leben des Einzelnen haben. Jesu Geschichte wird jedoch missdeutet, wenn wir diese Betrachtungsweise auf sie anwenden. Ihn führten die Vorgänge, die die Gemeinde bewegten, zur Tat. Erwägungen über die Möglichkeit und Grösse des Erfolgs wirkten bei ihr nicht mit. Wie er später beständig bewährt, dass er von allen Rücksichten frei, sich einzig auf seine Gewissheit Gottes stützt, so war auch sein erster Schritt ein Akt des Gehorsams, durch den er dem göttlichen Willen folgt. Er sieht in dem, was der Täufer von der Gemeinde verlangt, Gottes Willen und in seiner Taufe ihre Berufung zu Gott.

Wer diesen Satz ablehnt und annimmt, dass erst die Christenheit Johannes und Jesus als die Boten Gottes in einer zusammenstimmenden Sendung vereinigt habe, muss

---

<sup>1)</sup> Ich verstehe unter einem selbstischen Willen den, bei dem das Gewollte in der Steigerung des eignen Lebens besteht. Ob der Wille richtig oder verwerflich sei, ist mit der Formel: „selbstisch“ oder „egoistisch“ noch nicht gesagt.



nicht nur gleich die erste Aussage des evangelischen Berichts streichen, sondern auch auf mehrere Worte Jesu verzichten, die wegen ihres Anlasses und wegen ihrer Fassung vom Historiker nur preisgegeben werden können, wenn er den ganzen Bericht über Jesus als Legende entwertet und daran verzweifelt, dass wir heute noch das Auge an seine Geschichte heranbringen könnten.

Die erste Spruchreihe dieser Art hat ihren Anlass im Versuch des Täufers, Jesus zu einer Erklärung über sein königliches Recht zu bewegen. Er änderte deshalb weder seine eigene Haltung, noch sein Urteil über den prophetischen Beruf des Täufers, sondern pries eben damals seine Grösse und zeigte dem Volk, was es durch die Sendung des Täufers empfangen und mit seiner Verwerfung verworfen habe. Die zweite Spruchreihe entsteht aus dem Anstoss, den die Erwartung Elias auch den Gefährten Jesu bereitete. Die Verheissung, dass die Tage des Christus mit der Erscheinung Elias beginnen, gab der Erwartung die Richtung auf eine Erneuerung der Gemeinde, die als Wirkung der göttlichen Macht eintritt und darum die Boten Gottes über jeden Widerstand erhöht. Jesus entnimmt aber aus ihr nicht die Hoffnung, dass sich seine Arbeit anders schliesse als durch den Tod, benützt vielmehr auch dieses Schriftwort, um in sich und seinen Gefährten den Kreuzeswillen zu befestigen. Dies erreicht er dadurch, dass er das göttliche Versprechen: Elias werde kommen, mit dem Werk des Täufers für erfüllt erklärt. Das dritte Wort gehört in den Kampf Jesu mit den Regenten Jerusalems kurz vor seiner Verhaftung; ihrem Verhör entzog er sich durch die Gegenfrage, ob ihnen die Taufe des Johannes von Gott oder von den Menschen angeboten worden sei. Dadurch hat er von ihnen vor jeder andern Erklärung verlangt, dass sie in der Gewährung der Taufe mit ihrem Bussruf und ihrer Anbietung der göttlichen Vergebung Gottes Willen erkennen. Mit dieser Tat gab er seinem Verhalten von seinem Anfang bis zum Schluss die volle Einheitlichkeit. Indem er sich vor denen nicht rechtfertigt, die es nicht glauben, dass das, was der Täufer ihre Schuld nannte, vor Gott ihre Schuld sei und die Vergebung, die ihnen die Taufe anbot, von Gott ihnen angeboten sei, bekennt er sich ohne Vorbehalt zum Täufer und gibt seinem eignen Werk seinen Grund darin, dass die Berufung zur voll-

kommenen Gnade der Endzeit dem Volk durch die Taufe verliehen sei.<sup>1)</sup>

Die Angaben über den Bussruf des Täufers machen uns also Überzeugungen sichtbar, die Jesus und seine Umgebung während seiner ganzen Wirksamkeit bestimmt haben.

## 2.

### Der Bussgedanke beim Täufer.

So lange wir uns unsre Meinungen über das, was Religion und was Wissenschaft sei, von den griechischen Traditionen geben lassen, wird uns die Beobachtung nicht leicht, dass die Tätigkeit des Täufers nicht einem theoretischen Ziel diene und missdeutet wird, wenn sie nur als Denkarbeit verstanden wird. Er hat Israels Geschichte nicht durch die Ausbildung einer neuen Theorie auf eine neue Bahn gestellt, sondern dadurch, dass er einen Willen besass, der zu handeln vermochte und vom Volk die Tat verlangte. Wer in der Arbeit des Täufers eine intellektuelle Leistung sucht, für den bleibt die Tatsache befremdlich, dass er bei ihm keine neuen Begriffe findet. Denn seine beiden Aussagen: die Forderung der Umkehr und die Ankündigung der Herrschaft Gottes, stehen mit den in der Gemeinde befestigten Gedanken unmittelbar in Zusammenhang. Weil aber Johannes nicht als Theolog vor sie tritt, um ihr neue Gedanken zu vermitteln, sondern sie zu einem andern Verhalten gegen Gott zu bringen versucht, denkt und spricht er zu ihr in solchen Begriffen, die sie besass und die ihr daher sofort deutliche Ziele vorhielten.

Die Gemeinde stand zwar völlig unter der Herrschaft des Verdienstgedankens,<sup>2)</sup> der nie so ernst gehandhabt worden ist, als in der klassischen Zeit des Rabbinats. Das Bewusstsein der Verantwortlichkeit vor Gott begleitet sie bei ihrem ganzen Handeln. Sie weiss sich stets zum Gehorsam gegen sein Gesetz verpflichtet und erwartet von ihm das göttliche Wohlgefallen, auf dem alle Gaben und Gnaden Gottes für sie beruhen. Aus dem Eifer, mit dem die Gemeinde die Erfüllung des Gesetzes betrieb, erwuchs ein starkes Selbst-

<sup>1)</sup> Matth. 11, 7—19. 17, 10—13. 21, 23—32; dazu Joh. 5, 33—35. —

<sup>2)</sup> Der Verdienstgedanke verbindet mit unserm Handeln die Reflexion, die den Wert desselben für den andern und die von ihm zu erwartende Gegenleistung misst.

gefühl, gleichzeitig aber auch eine lebhaftige Angst vor der Sünde und im Blick auf den tatsächlichen Zustand des Volks nicht selten eine tiefe Empfindung für die Notwendigkeit der Reue. Deshalb erhielt der Begriff »Busse«, <sup>1)</sup> der aus der prophetischen Predigt gezogen war, eine öffentliche, dogmatische Geltung. Eine ernste Beicht- und Bussformel wird durch das pharisäische Gebet zur täglichen Pflicht aller Frommen gemacht, und die Angst vor der auf der Gemeinde liegenden Verschuldung hat die pharisäische Bewegung gestärkt und gesteigert, da sich jeder noch weiter, als die andern, von der »Sünde« zu entfernen sucht. Aus der Generation vor dem Täufer geben der Salomonische Psalter und »die Aufnahme Moses in den Himmel« harte Scheltreden über den sittlichen Zustand des Volks. Die Lage macht es somit verständlich, dass der Satz des Täufers: die Gemeinde müsse sich von ihrer Sünde bekehren, viel Zustimmung fand.

An die Gemeinde richtete er die Berufung zur Busse, nicht nur an Einzelne. Die »Ihr«, von denen er verlangt, dass sie umkehren, sind nicht eine Anzahl isolierter Einzelner, sondern das Volk mit seinem einheitlichen, allen gemeinsamen Willen und seiner gemeinsamen Schuld. <sup>2)</sup> Dadurch unterschied er sich noch nicht vom Rabbinat; denn der Gemeindegedanke ist für alle Zeitgenossen Jesu die Basis, auf der ihre ganze Frömmigkeit steht. Israel ist vor Gott eine Einheit; alle seine Glieder stehen unter derselben Pflicht und führen ihr Leben gemeinsam; sie haben deshalb, falls sie sündigen, auch eine gemeinsame Schuld. Dagegen schied sich der Täufer vom Rabbinat dadurch, dass er den Bussruf, indem er ihn an die Gemeinde richtet, ohne Ausnahme für alle gültig macht. Die Busspredigt des Rabbينات wollte, auch wenn sie hart und leidenschaftlich wurde, doch immer nur einen Teil der Gemeinde treffen, da sie auf der Voraussetzung beruhte: der Gottesdienst Israels geschehe nach Gottes Willen und sei normal, nur dass viele hinter ihrer Pflicht zurückbleiben. Dann konnte es nicht an solchen fehlen, die der Ruhm Israels vor Gott sind, so dass sich die Gefallenen, die der Busse bedürfen, als eine besondere Gruppe neben

<sup>1)</sup> th(e)schuba. — <sup>2)</sup> Für die rationale Auslegung mit ihren als isolierte Wesen vorgestellten Menschen war der Gemeindegedanke der Evangelien nicht verständlich, und daraus flossen viele unrichtige Urteile.

die Gerechten und Vollkommenen stellen. Der Täufer nahm dagegen die Gerechten von seinem Bussruf nicht aus, sondern verlangte die Umkehr von ihnen mit besonderm Ernst.<sup>1)</sup> Er hielt die, in denen die Gemeinde das Vorbild der Gerechtigkeit sah, für besonders verschuldet und verdorben. Dadurch, dass er den Kampf mit dem Pharisäismus in der schärfsten Klarheit begann, machte er die allgemeine Geltung seines Bussrufs offenbar; denn wenn die pharisäische Frömmigkeit verwerflich war, dann musste das Volk als Ganzes umkehren und nicht nur Einzelne, sondern die Gemeinde war verirrt.

Die Verschuldung der Gemeinde sah der Täufer nicht einzig in ihren religiösen Mängeln. Seine positiven Vorschriften für die Bekehrten machen auch sichtbar, was er als Sünde richtete.<sup>2)</sup> Er gibt aber den Reuigen nicht neue religiöse Anweisungen, sondern sendet den Zöllner an seine Zollstätte zurück, damit er nun ehrlich sei, nimmt dem Söldner nicht die Waffen ab, sondern verlangt, dass er die Gewalttat und Erpressung lasse. Auch durch diejenige Regel, die sich nicht an einen besondern Stand wendet, wird nicht eine neue gottesdienstliche Leistung angeordnet, etwa die Vermehrung der Gebetszeiten oder eine neue Danksagung oder eine Steigerung der Sabbatfeier. Damit wäre er in Gemeinschaft mit dem Rabbinat geblieben, das von solchen Dingen die Hilfe erwartete, wenn es den verschuldeten Zustand der Gemeinde erwog. Der Täufer verlangte dagegen vom Besitzenden die Hilfe für die Entbehrenden; lassen sie diese darben, so ist das für sie Sünde. Der Täufer beschrieb die Busse als die Wendung von der Härte zum Wohltun, vom Eigennutz zur Güte, von der Gewalttat zum Recht.

Damit bewies er nicht, dass er den Kultus und die Theologie der Gemeinde billigte. Dass er sich vielmehr gegen sie in einer scharfen Gegnerschaft befand, wird dadurch deutlich, dass er im Pharisäismus das Verderben der Gemeinde sah. Wenn sie nicht einmal die sichersten, einfachsten Regeln des Gesetzes hält, nicht einmal in ihrem Verkehr miteinander Gottes Willen tut, so ist schon damit auch ihr Gottesdienst verurteilt. Dass der Täufer die Hilfe nicht von der Frömmig-

<sup>1)</sup> Matth. 3, 7 wird durch 21, 29—32 bestätigt. Es war in Jerusalem öffentlich bekannt, dass der Täufer auch die lehrenden und regierenden Häupter der Gemeinde zur Busse und Taufe berufen hatte. — <sup>2)</sup> Luk. 3, 10—14.



keit erwartete, die in der Gemeinde vorhanden war, hat er dadurch sichtbar gemacht, dass er sich von ihr schied, die Gemeinschaft mit ihren Führern nicht suchte und ihr die Vergebung nicht durch die vorhandenen Gnadenmittel, durch den Altar und die übrigen der Busse dienenden Einrichtungen, sondern durch seine eigne Taufe anbot.

So einfach seine Forderungen sind: sie besitzen dennoch einen radikalen Ernst, der den ganzen Willen des Menschen für die Busse in Anspruch nimmt. Wenn der Täufer die Gemeinde zu einer brüderlichen Gemeinschaft anleitete, bei der der eine für den andern sorgt, so stritt er gegen tief gewurzelte Begehrungen, und wenn er dem Zöllner aufgab, in seiner alten Stellung zu glauben, dass Gott ihm vergebe und ihn in seine ewige Gemeinde aufnehme, während er jetzt die ganze Gemeinde gegen sich hat und durch ihr Urtheil geächtet ist, so lag darin die grosse Zumutung, dass er Gott höher als alle Menschen achte, Gottes Gnade für gültig halte und nicht die Härte der Menschen, und nicht den Gerechten der Gemeinde, sondern der göttlichen Verheissung glaube. Nur eine entschlossene, völlige Umkehr, die von allem, was bisher als heilig und gerecht galt, befreite, machte es ihm möglich, den alten Beruf fortzusetzen, und Gottes Herrschaft gleichzeitig freudig für sich zu erwarten.

Mit der Botschaft, dass sich jetzt Gottes Königthum offenbare, standen die Forderungen des Täufers deshalb in einer innerlichen Verbindung, weil es der Gemeinde die Vollendung bringen wird.<sup>1)</sup> Dafür bereitet sie sich dadurch vor, dass sie das Unrecht und die Härte abtut, durch die sie jetzt zerspalten ist. Begehrt sie von Gott, dass er sie vereine und vollende, dann gibt ihr die Liebe die Regel für ihr Verhalten an.

Da die Busse beim Täufer durch das Liebesgebot ihren Inhalt bekommt, so ist gesichert, dass er sie als Entschluss und Tat verstand, nicht bloss als schmerzliche Betrachtung der geschehenen Verirrung, die etwa noch durch aszetische Leistungen gesteigert wird. Alles lag ihm an der »Frucht der Busse«.<sup>2)</sup> Matthäus stellt ihn dar, wie er sich von buss-

<sup>1)</sup> Seit die Beziehung der Himmelsherrschaft auf die Gemeinde verdunkelt wurde, wurde auch nicht mehr begriffen, warum der Täufer die Busse der Gemeinde nicht durch kultische oder aszetische Regeln, sondern durch das Liebesgebot normiert. — <sup>2)</sup> Matth. 3, 8.

fertigen Männern mit Grauen abwendet, weil sie schwerlich zu retten seien. Warum, wenn sie doch die Taufe begehren? Bei ihnen wird die »Frucht der Busse« ausbleiben, da sie nicht willig sind, aus ihrer Reue die Tat zu machen, durch die sie allein heilsam wird. Der Bussbegriff des Täufers darf somit ebenso wenig sentimental, als intellektualistisch gefasst werden.<sup>1)</sup> Gegen den Intellektualismus war er dadurch geschützt, dass er sich nicht gegen die vorhandne religiöse Theorie, die übliche Schriftauslegung oder das geltende Dogma richtete, und gegen die Zersetzung in blosse Empfindungen dadurch, dass er die Wendung von der Härte zur Güte und vom Eigennutz zum Wohltun verlangt.

Mit der religiösen Verirrung der Gemeinde kam der Täufer soweit in Kampf, als sie der Busse sich widersetzte und die Unbussfertigkeit begründete. Darum bestritt er den Erwählungsglauben Israels.<sup>2)</sup> Die Zuversicht der Gemeinde zu Gott stützte sich nicht einzig oder zuerst auf ihre frommen Leistungen, sondern darauf, dass sie durch Gottes Berufung entstanden war. Sie gründete sich darum auf die Beschneidung und die übrigen Sakramente, die ihre Verbundenheit mit Gott dartun. Für alle jene Männer, die gegen den Täufer und Jesus auftraten, stand es fest, dass Gottes erwählende Gnade Israel seinen Vorzug verliehen habe. Diese Zuversicht konnte sich dem Bussruf widersetzen, sowie er sich nicht nur an einige, sondern an alle wendete, weil er so die Heiligtümer entwerte, auf deren Besitz der Anteil der Gemeinde an Gott beruht. Es war eine grosse Tat, dass der Täufer diese Zuversicht zerbrach, und zwischen dem schied, was Israel von Gott her hat, und dem, was es mit Gottes Gabe macht. Das ihm gegebene göttliche Wort bleibt unbezweifelt; die ihm erwiesene Gnade darf nicht verkannt oder verleugnet werden. Gott hat Abraham erwählt und seine Kinder bilden die von Gott erkorene Gemeinde. Die Verheissung, die Israel hat, bleibt in Kraft. Allein »Gott vermag aus diesen Steinen Abraham Kinder zu erwecken«. Der Täufer verwarf die Zuversicht der Gemeinde dann, wenn sie in der Gnade die Entbindung von der Busse und die

---

<sup>1)</sup> Unter Intellektualismus verstehe ich eine Denkarbeit, die nicht zur Begründung und Leitung des Willens benützt wird, unter Sentimentalität ein zur Stärke entwickeltes Empfinden, das weder den Denkakt noch die Willensbewegung befruchtet. — <sup>2)</sup> Matth. 3, 9.

Ermächtigung zum Bösen sucht, als wäre sie mit ihrer Bosheit Gott zur Erfüllung seiner Verheissung unentbehrlich. Damit fällt derjenige Glaube, der sich vom Gehorsam gegen Gott befreit und aus Gottes Verheissung ein unsittliches Ergebnis ableitet. Scheinbar führte der Bussruf des Täufers vom Glauben ab, da Busse und Werk die Aufgaben sind, vor die er die Gemeinde stellt. Dennoch beginnt mit ihm diejenige Reihe von Ereignissen, durch die der Glaube zum zentralen Vorgang der Frömmigkeit ward. Dadurch, dass der falsche Glaube vernichtet wird, der aus der Güte Gottes die Ermächtigung zur Bosheit macht, entsteht derjenige Glaube, der wahrhaft auf Gott gerichtet ist und die Versöhnung mit ihm besitzt.

Der durch diese Sprüche bezeugte Bussbegriff kann nicht dadurch ins Schwanken gebracht werden, dass Johannes ein grosser Faster war, wie ihn auch Jesu Spruch beschreibt.<sup>1)</sup> Jesus ist der denkbar beste Zeuge für das Verhalten des Täufers gegen Gott; er sah aber in seinem Fasten keinen trüben, schädlichen Gedanken; denn er hat nicht den Täufer wegen seines Fastens entschuldigt, sondern das Volk beschuldigt, das sich an seinem Fasten stiess. Die Angabe: er habe von wildem Honig und Heuschrecken gelebt, macht sichtbar, dass die Jünger Jesu sein Fasten nicht aus einer gnostischen Theorie ableiteten, durch die er die Natur in einen Gegensatz gegen Gott gebracht hätte, da als die Folge solcher Theorien regelmässig der Abscheu vor der Fleischnahrung entstand. Auch der Bericht des Lukas, der die Enthaltung des Täufers mit dem alten Nasiräat zusammenstellt und daher, soweit der Wein in Frage kommt, von Anfang an für ihn gültig macht, widerspricht der gnostischen Deutung seines Fastens. Wir haben es mit der in der Synagoge befestigten Übung zusammenzustellen, die das Fasten mit dem Gebet und der Busse verband. Der Schuldige hat sich vor Gott zu demütigen, indem er auf Lust und Genuss verzichtet. Daher war der jährliche Busstag der Gemeinde ein Fasttag und die beiden wöchentlichen Gebetstage der Pharisäer Fasttage. Israel stand vor der Entscheidung, von der sein Eingang in die kommende Welt abhängen wird. Der Täufer beurteilte Israels Verirrung als gross, seine Verstockung als hart. Es fragt sich, ob es gelinge, die Ge-

<sup>1)</sup> Matth. 11, 18.

meinde zu erwecken, ihre Gerechten zu beugen und ihre Autorität zu zerbrechen. Darum stand er als der Betende vor Gott, und der jüdische Beter war auch Faster. Hier sind unaufhörliches Gebet und beständiges Fasten eins. Zugleich verband sich sein Fasten einheitlich mit der Richtung seines Bussrufs. Während das Volk sich dadurch versündigt, dass jeder für sich Reichtümer zu sammeln sucht und die andern darben lässt, und statt nach Gott nur nach den Gütern dieser Zeit verlangt, machte es der Täufer allen sichtbar, dass sein Verlangen völlig und allein auf Gott gerichtet war. Er hat durch sein Fasten das religiöse<sup>1)</sup> Ziel seines Bussrufs allen deutlich gemacht.

Eine Berufung zur Busse, die sie als Tat versteht, fasst von Anfang an ein Ende ins Auge, und lässt sich nicht ohne Abschluss fortsetzen. Entweder wird ihr der Gehorsam gewährt oder versagt. Der Bussruf hat darum von Anfang an die Frage bei sich: was dann? Darauf antwortete der Täufer: auf die jetzt dem Volk zur Umkehr gegebene Zeit folgt die königliche Offenbarung Gottes. Dadurch begründete er sein Recht, dem Volk jetzt die Entscheidung zuzumuten, durch die es sich vom Bösen trennt und Gott unterwirft. Er machte dadurch deutlich, warum er seine Forderung an alle richtete. Denn die göttliche Herrschaft offenbart sich durch die Vollendung der Gemeinde, nicht durch das, was Einzelne erleben. Weil sich Israel durch die Busse für Gottes Herrschaft bereiten soll, darum besteht sie darin, dass die Gemeinde als Ganzes ihr jetziges Handeln richtet und einen neuen Gottesdienst beginnt. Zugleich wurde dadurch deutlich, warum in dem, was der Täufer von ihr verlangt, wirklich ihre Umkehr zu Gott besteht. Wieso war damit die Macht der Sünde gebrochen? So rüstet sich die Gemeinde auf die Ankunft des Christus, und deshalb, weil Gottes königliches Werk nun an ihr geschieht, bringt ihr ihre Busse das Heil. Durch diese Gestaltung des Bussrufs wurde die Reue mit der Hoffnung und dem Glauben vereinigt, da er das Volk nicht nur mit seiner Schuld und seiner Besserung beschäftigte, sondern es auf Gottes gnädiges Werk verwies, durch das seine Busse ihr Ziel, die Befreiung vom Bösen, erreichen wird. Sie verschafft ihm deshalb die Erneuerung,

<sup>1)</sup> „Religiös“ nenne ich ein Verhalten dann, wenn es durch den Gottesgedanken begründet ist.



weil sich Gott jetzt an ihm als sein König erweisen wird.<sup>1)</sup> Das gab der Taufpredigt einen reichen Inhalt: sie beschrieb sowohl die Grösse der göttlichen Gnade, als die Tiefe der jüdischen Schuld, erweckte ein auf Gott gerichtetes Verlangen, das alles überschritt, was im Bereich der menschlichen Macht liegt, und rief gleichzeitig die eigne Tatkraft auf, durch die die Gemeinde an die Änderung ihres Verhaltens ihren ganzen Willen setzt. Das höchste Lob Gottes entsteht zusammen mit dem tiefen Erbeben vor der Verwerflichkeit der Gegenwart. Die gleichzeitige Erweckung der entgegengesetzten Stimmungen, des Schmerzes und der Freude, der Begehrung und des Danks, der Furcht und der Zuversicht, die beide in die höchste Spannung versetzt und zur Begründung des neuen Willens benützt werden, bildet von Anfang an ein Merkmal der urchristlichen Geschichte. Wer ihr nur den einen oder andern Affekt unterlegt, macht seine Konstruktionen falsch.

Für sich allein konnte der Bussruf leicht eine rückwärts gewendete Tendenz erhalten, die nach Zuständen begehrt, die einst vorhanden gewesen, nun aber durch die Verirrung des Volks zerstört seien und durch die Busse zurückgebracht werden sollen.<sup>2)</sup> Weil aber der Bussruf durch die Anzeige der göttlichen Herrschaft begründet war, wurde er völlig auf die Zukunft gerichtet. Er hatte sein Ziel nicht in irgendwelchen Restaurationen, sondern erstrebte die Bereitschaft der Gemeinde für das Kommende.

Die Begründung des Bussworts auf die Weissagung des Reichs machte es ethisch rein. Nun brauchte der Täufer die Sünde nicht zu verschleiern, sondern konnte ganz wahr sein und das härteste Wort sagen ohne Härte, weil über ihm die grösste Verheissung steht und sein Motiv und Ziel bestimmt. Er kann die Theologen und Priester Schlangenbrut heissen, vor ihnen in seinen Hörern das tiefste Grauen erwecken und sie vor sich selber erbeben machen, ohne dass daraus Zänkereie entsteht und Separatismus, der die Gemeinschaft bricht, und Verzweiflung, mit der der gegenwärtige Zu-

<sup>1)</sup> Die Verbindung der Busse mit der göttlichen Heilstat bleibt dem ganzen Neuen Testament deutlich. Es ergab eine grosse religiöse Veränderung, als sie in der nachapostolischen Kirche zerrissen worden ist. —

<sup>2)</sup> Vergl. die Formel, mit der Jesus die auf Elia gerichtete Hoffnung des Volks beschreibt: „er wird alles wiederherstellen“, Matth. 17, 11.

stand vollends unheilbar wird. Denn hier ist nicht die Enthüllung der Sünde der Zweck des Bussworts, und es ist nicht mit jener unreinen Wollust vermenget, die sich an der Schändung der Schuldigen erfreut, sondern wird dazu gesagt, damit die höchste Gabe gewährt und die Gemeinschaft mit Gott ermöglicht sei.

Nur durch die Verbindung des Bussworts mit der Ankündigung der göttlichen Herrschaft erhielt es jene Einfachheit, die die ganze Tatkraft des Volks auf die nächstliegenden sittlichen Aufgaben wendete. Wenn es sich in dem, was im Bereich seiner Erkenntnis und Willensmacht liegt, Gott gehorsam erweist, dann ist ihm die vollständige Überwindung des Bösen gesichert; denn dann macht Gottes Herrschaft die Gemeinde von allem Bösen frei.

Über die Art, wie der Täufer die Umkehr mit dem Anbruch der göttlichen Herrschaft verband, enthält der evangelische Bericht eine deutliche Angabe, da er den Täufer sagen lässt: weil Gottes königliche Offenbarung nah sei, darum habe das Volk seine Bosheit zu lassen. Nach diesem Bericht stand es ihm fest: Gottes Tat stehe bevor, und aus dieser Gewissheit, die ihn zum Propheten machte, ergab sich die dringende Notwendigkeit der Umkehr für das Volk. Häufig wird eine hievon wesentlich verschiedene Deutung seines Gedankens bevorzugt: der Täufer habe den Versuch gewagt, das Volk in die Busse hinein zu treiben, in der Hoffnung: durch sie gebe er Gott den Anstoss zur Offenbarung seiner Herrschaft, die nicht ausbleiben könne, wofern nur einmal die Bekehrung des Volks erreicht würde. Dass aber diese Deutung mit der Beseitigung der Berichte auch den Verlauf der Ereignisse entstellt, wird daran sichtbar, dass sie den Kampf des Täufers gegen den Pharisäismus unverständlich macht.

Nach dieser Darstellung dachte Johannes selbst pharisäisch. Ein Ansturm auf Gott, durch den er das Reich durch eine allgemeine Busse herbeizwingen will, bildet zum Pharisäismus keinen Gegensatz; genau so dachten auch die Pharisäer. Wenn in ihrem Kreise gesagt wird: »Wenn Israel nur einen Sabbat hielte, so würde es erlöst«, so ist dies zu diesem Täuferbild eine intime Parallele. Hier finden wir wirklich die Meinung, dass Gott dann die Gemeinde erlösen müsste, wenn sie nur dazu gebracht werden könnte, ihm vollständig zu gehorchen, so dass sie keine Übertreter

mehr in ihrer Mitte hätte, die sie durch ihre Schuld der Hilfe Gottes berauben. War der Täufer in der Grundgestalt seiner Frömmigkeit nicht anders als die Pharisäer, was konnte denn Jesus veranlassen, sich mit ihm zu einigen und gleichzeitig den Pharisäismus zu richten? Dadurch, dass ihm Jesus sein Lob als dem Grössten von allen gab, ist gesichert, dass der Täufer frei von aller Überhebung war, die Gottes Reich erzwingen will. Und wie soll so der Täufer zu seinem radikalen Kampf gegen die Führer der Gemeinde kommen? Was etwa noch als Unterschied hervorgehoben werden kann, dass er die Halacha anders formen, mehr fasten, das gelehrte Element im Pharisäismus verdrängen wollte und dergleichen, verlegt die Ursache des Kampfs in Kleinigkeiten. Man sagt den Autoritäten der Gemeinde nicht: sie seien eine Schlangenbrut, ohne einen zwingenden Grund, und ein solcher lag vor, wenn wir den Bussbegriff des Täufers so lassen, wie er uns durch die Quellen gegeben ist, nämlich so, dass er die Gottlosigkeit und Härte des Juden schlechthin verwarf, darum allen religiösen Übermut zerbrach, die Überlegenheit Gottes über alles menschliche Wollen und Wirken bezeugte, und von ihm erwartete, er werde jetzt sein Königtum an der Gemeinde dadurch offenbaren, dass er in seiner Gnade und nach seinem Recht an ihr handeln wird. Dadurch erhielt die Frage, wie sich das Volk zu dem jetzt geschehenden Werk Gottes verhalte, ihren absoluten Ernst. Wenn Israel auf den Bussruf nicht hört, dann erlebt es die göttliche Herrschaft als Gericht und verfällt dem unlöschbaren Feuer. Daraus entstand die Sorge, die Johannes für sein Volk zum Beter und Faster machte, ob sich nicht Israel durch seine Sünde von Gottes Herrschaft ausschliesse.

## 3.

**Die Taufe.**

Beide Überzeugungen, die der Predigt des Täufers den Inhalt gaben, fanden ihren Ausdruck in der Tat, die er dem Volk zumutete, darin, dass er ihm das religiöse Bad, die Taufe, gab. Die Benützung der Taufe zur Vorbereitung auf Gottes Offenbarung war der bestehenden Frömmigkeit gegenüber neu, da diese das religiöse Bad nur zur Beseitigung der Unreinheit verwendete, somit nur zur Aufhebung eines

besondern, von aussen dem Menschen sich anheftenden Makels, und dies war auch dann nicht anders, wenn es der Proselyt zum erstenmal erhielt, wenngleich sich hier seine Bedeutung dadurch steigerte, dass für den Proselyten der Empfang des Bads zusammen mit der Beschneidung die Bedingung für seinen Eintritt in die Gemeinde und für seinen Anteil an ihrem Heilsgut bildete. Der Täufer hat dagegen durch die Beziehung des Bads auf die Sünde aus ihm einen absoluten Akt gemacht, in dem sich Gottes Gnade ganz dem Menschen darbietet und das ganze Verhalten des Menschen gegen Gott erneuert wird. Daher wird hier die Wiederholung der Taufe abgelehnt und aus ihr ein einmaliger Akt, und aus demselben Grund wird jetzt für sie ein Täufer nötig, weil diese Taufe ihren Grund in einer göttlichen Botschaft hat, auf deren Verkündigung ihr Wert beruht. Das Reinigungsbad gab dagegen jeder sich selbst. Doch war auch schon für die jüdische, immer wiederholte Taufe die Aufhebung der Geschiedenheit von Gott, wenn auch nur in dieser bestimmten Beziehung, und die Erhaltung des Getauften in der geheiligten Gemeinde das Ziel des Akts, so dass sich die neue Fassung, die der Täufer der Taufe gab, leicht und verständlich mit der gegebenen Sitte verband.<sup>1)</sup>

Dass er den Bussruf nicht nur durch Worte an die Gemeinde brachte, sondern ihm durch eine Handlung die Vollendung gab, steht damit, dass er die Busse nicht als Gedanken, sondern als Tat verstand, in klarem Zusammenhang. Er verlangte durch die Berufung zur Taufe, dass sich die Gemeinde entschliesse, wie sie sich gegen Gott verhalten wolle, und das tue, wodurch sie sich ihm unterwirft. Gott bereitet sie aber für seine Herrschaft dadurch vor, dass er ihr die Vergebung ihrer Sünden anbietet, und sie dadurch von dem befreit, was sie jetzt schändet und von Gott trennt.

Der Zweifel gegen die Angabe: der Täufer habe zur Vergebung der Sünden getauft,<sup>2)</sup> ist abzulehnen, weil das Bad der Reinheit wegen gegeben wird. Wenn es mit einer

---

<sup>1)</sup> Der Zusammenhang mit der Sitte ist durch die Konstanz des Sprachgebrauchs gesichert. βαπτίζεσθαι war keine Neubildung, sondern der gegebene Name für das religiöse Bad. — <sup>2)</sup> Mark. 1, 11; daraus Luk. 3, 3. Der Begriff „Erlass der Sünden“ war keine theologische Neuerung, sondern hat synagogalen Gebrauch.



Betrachtung der Schuld enden soll und der Reue nicht den Erfolg verbürgt, weil es dem Schuldigen die Zusage gibt, dass Gott seine Schuld beseitigt, so verliert es seinen Sinn. So tief die Gemeinde gefallen ist, dennoch gelangt sie zu Gottes Reich. Die Angabe der Evangelisten wird durch Jesu Wort bestätigt, dass die Taufe des Johannes aus dem Himmel sei.<sup>1)</sup> Er hat dadurch den Gedanken ausgeschlossen: sie habe sich bloss als ein schmückender Zusatz an die Predigt des Täufers angehängt. Jesus fasste die ganze Wirksamkeit des Täufers in den Taufakt zusammen, und zwar so, dass er durch diesen den göttlichen Willen vollstreckt, sowohl dadurch, dass er das Volk unrein heisst, als dadurch, dass er es für gereinigt erklärt.

Der Wert seiner Taufe wird freilich dadurch beschränkt, dass er nicht sich selber als den Schöpfer und Beherrscher der neuen Gemeinde bezeichnet hat. Da der Christus erst kommt, so erhält auch der Erlass der Sünden eine Beziehung auf die Zukunft. Endgültig ist der von der Schuld gelöst, den der Christus aufnehmen wird. Erst wenn er den Weizen einsammelt, ist er ganz geborgen. Johannes beabsichtigte nicht, das, was er tat, über das zu stellen, was der Christus tun werde; der Erweis der Gnade, den er der Gemeinde bringt, wird vielmehr von dem übertroffen, was der Christus verleiht. Die vorbereitende Bedeutung, die Johannes seinem ganzen Wirken gab, machte aber die Reinheit, die er durch seine Taufe den Reuigen verlieh, nicht leer, weil er in Kraft seiner Sendung durch Gott handelte, somit in der Überzeugung, dass der Christus sein Werk nicht vernichte, sondern vollende. Dieselbe Gnade, die den Täufer ermächtigt, den Schuldigen die Berufung zur ewigen Gemeinde zu geben, wird auch im Christus wieder erscheinen. Darum soll der Reuige, der von ihm die Taufe annahm, gewiss sein, dass ihn der Christus annehmen wird, und dann, wenn er durch den Christus in die gereinigte und vollendete Gemeinde hineingestellt werden wird, erlebt er die Vergebung seiner Sünden in ihrer ganzen Grösse.

Da der Reuige durch die Taufe seine Busse vor Gott und Menschen kund gab, so verband sich mit ihr die Beichte leicht auch in konkreten Fassungen.<sup>2)</sup> Weil aber die Busse nicht in der Betrachtung der Sündhaftigkeit bestand und

<sup>1)</sup> Matth. 21, 25. — <sup>2)</sup> Matth. 3, 6.

auf die Annahme der göttlichen Vergebung begründet war, deshalb blieb das Geständnis von aller Reglementierung frei. Wir hören nichts von einer Beichtregel, nichts von Verordnungen über das, was bekannt werden müsse, damit die Busse und die Taufe gültig seien, ein bedeutsames Merkmal für die Aufrichtigkeit, mit der hier der Bussbegriff verwendet ist, nicht so, dass sich an die Reue heimlich wieder ein verdienstlicher Wert heftet, sondern so, dass sie ernsthaft den Willen des Menschen verwirft und ihn zu Gottes Gnade wendet. Bis sich diese offenbart, sollte das Volk von der Taufe weg in die bestehenden Verhältnisse zurückkehren, und in diesen tun, was vor Gott recht ist.

Das Verhältnis der Getauften zu Gott erhielt durch die Taufe die Merkmale der innerlichen, persönlichen Verbundenheit. Das bewirkt nicht, dass der Machtgedanke im Gottesbewusstsein des Täufers sänke; er bleibt dem Begriff »Herrschaft Gottes« wesentlich, wie auch seine Beschreibung des kommenden Christus zeigt. Dies aber war ausgeschlossen, dass der Gottesgedanke in der Macht seinen einzigen Inhalt habe, so dass nur sie der Verheissung ihre Grösse gäbe. Die Herrschaft Gottes wird hier nicht nur als ein Wunder vorgestellt, das mit göttlicher Allgewalt einen neuen Zustand schaffen soll, so dass ihre Bedeutung bloss darin bestände, dass Gott zeige, was seine Macht vermag. Auch der Rechtsgedanke bestimmt hier nicht einzig das Verhältnis zu Gott. So gewiss sein Königtum mit Gericht sich offenbart und durch die Rechtsbewirkung seine Herrlichkeit enthüllt: der Täufer und die von ihm Getauften erwarteten nicht bloss, dass Gott vergelte und das Recht vollstrecke. Das war damit überschritten, dass er den Schuldigen die Waschung und Vergebung gab. Dadurch, dass man in die vollendete Gemeinde nicht anders als durch die Vergebung der Sünden kommt, ist hier Gottes Gnade zum Fundament der Beziehung zu ihm gemacht, und Gottes Herrschaft beginnt hier damit, dass er den Menschen gnädig mit sich versöhnt.

Damit veränderte sich das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinde. Bisher empfing der Einzelne sein Verhältnis zu Gott durch die Gemeinde, in die er hineingeboren ist und die ihm ihren Gottesdienst vorschreibt. Er hat freilich am gemeinsamen Besitz des Volks mit eigner Frömmigkeit teilzunehmen, doch so, dass er sich mit seinem Wissen und

Wollen dem anschliesst, was der Gesamtheit gegeben ist. Ihr gehört Gottes Verheissung und der Einzelne hat an ihr als ein Glied des Volks teil. Die Busse besteht dagegen in einem persönlichen Entschluss des Einzelnen, durch den er sich von der gegebenen Gestalt der Gemeinde trennt. Indem der Zutritt zu Gott durch die Busse geschieht, bekommt er in der Lebensgeschichte der Einzelnen seine Vermittlung. Von einer Bestreitung oder Minderung des Gemeindegedankens zu sprechen wäre töricht. Der Bussruf des Täufers galt der Gemeinde als Ganzem, und Gottes Königtum geschieht durch die Verklärung und Vollendung seiner Gemeinde. So lange der Reichsbegriff die Führung hat, bleibt die Gemeinde der religiöse Hauptbegriff. Allein das Verhältnis zwischen der Religion der Einzelnen und derjenigen der Gemeinde wird durch die Taufe neu. Die Gemeinde besteht nun aus denen, die sich mit eignem Entschluss Gott unterworfen haben. Die Zugehörigkeit zum gegebenen, nationalen Bestand Israels reicht nicht aus, um das ewige Heil zu verleihen. Die Faktoren, durch die dieses dem Menschen vermittelt wird, fallen in die Innerlichkeit und Freiheit seines persönlichen Lebens.

Eine Sammlung der Bekehrten zu einer messianischen Gemeinde hat der Täufer nicht bewirkt, und dadurch seine Überzeugung festgehalten, dass nicht schon er Gottes Herrschaft offenbare. Nur ein Ansatz zu einer solchen war damit gegeben, dass die, welche die Taufe angenommen und damit die Anwartschaft auf das Reich empfangen hatten, von den Unbussfertigen, die sie nicht begehrten, durch ein sichtbares Zeichen geschieden waren. Damit war aber noch nicht eine neue Gemeinde geschaffen, weil der Täufer die Reuigen in die bestehenden Verhältnisse zurücksandte mit dem Rat, dass sie in diesen mit redlichem Willen handeln und auf den Christus warten. Das ergab keine Organisation der Getauften, nichts, was einer Kirchen- oder Sektengründung glich.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Das wird dadurch nicht unsicher, sondern bestätigt, dass es neben der grossen Schar der Getauften auch einen Jüngerkreis des Täufers gab. Die Formel „Jünger des Täufers“ unterscheidet für sich allein freilich nicht zwischen den dem Bussruf Gehorsamen und den um den Täufer Versammelten. Im engern Sinn wird sie Matth. 11, 2. 14, 12. Joh. 3, 25 stehen, vielleicht im weitem Matth. 9, 14; fraglich ist Luk. 11, 1. Ob auch die Jünger des Täufers die Taufe erteilten, ergibt

Jesu Urteil: der Täufer habe seine Sendung von Gott empfangen, schloss die Zustimmung zu den Grundsätzen und Zielen seines Bussrufs ein. Auch er kennt keine andere Vorbereitung für Gottes Herrschaft als die Busse, und hält alle schon vom Täufer herausgearbeiteten Erträge dieses Satzes fest. Er verlangt, wie Johannes, von der Gesamtheit der Gemeinde, dass sie umkehre, bricht völlig mit dem Pharisäismus und verwirft die Gerechten. Er setzt die Busse in dieselben einfachen Handlungen, durch die wir unsern Verkehr miteinander ordnen, macht dem Volk seine Härte zur Schuld und verlangt von den Besitzenden die Entsagung. Er begründet den Bussruf, wie der Täufer, auf die göttliche Vergebung und ihre alle Schuld tilgende Macht und verbindet sie mit der Taufe. Den in Stolz verkehrten Glauben richtet er, macht Gottes Gnade von allen jüdischen Ansprüchen frei und gibt ihr das Ziel in der Berufung der Einzelnen, so dass sich als Kern und Zweck der göttlichen Herrschaft der Erweis seiner Gnade herausstellt, die uns in die inwendige Verbundenheit mit Gott bringt. Alle diese, die Wirksamkeit des Täufers tragenden Axiome nahm Jesu Arbeit mit bewusster Klarheit auf und brachte sie zur Geltung.

## 4.

**Das Verlangen Jesu nach der Taufe.**

Jesus hat sich nicht nur mit Worten zur Sendung des Täufers bekannt, sondern selbst die Taufe von ihm begehrt. Auf dem Standpunkt der Männer, die an dieser Geschichte mitwirkten, reichen Worte da nicht aus, wo sich Gottes Herrschaft sichtbar macht. Sie erkennen in ihr die Verpflichtung zum Gehorsam, und erst mit diesem wird Gottes Wille getan. Der Ruf zur Umkehr war der Gemeinde gesagt, von der sich Jesus nie schied; er fühlt sich vielmehr mehr als alle andern als ihr Glied.

Dadurch tritt er aktiv in den Kampf des Täufers gegen die Sünde der Gemeinde ein. Indem er selbst die Taufe begehrt und seine Gerechtigkeit und seinen Dienst Gottes darin erkennt, mit den Verschuldeten und Reuigen in völliger

---

sich aus den Berichten nicht deutlich. Dafür spricht, dass sich die Taufe des Johannes in die Diaspora übertrug und dass auch Jesu Jünger im Anfang den Reuigen die Taufe gaben, Apost. 19, 3. Joh. 4, 2.



Gemeinschaft verbunden zu sein, zeigt er allen Gerechten der Gemeinde ihre Pflicht. Er hat dadurch den Bussruf für alle gültig gemacht.

Vom pharisäischen Heiligkeitsideal schied er sich durch seinen Entschluss. Nach diesem hat sich der Mensch dadurch Gott gehorsam zu erweisen, dass er die Gemeinschaft mit den Sündern aufhebt und sie schändet und richtet, weil er das Gesetz bräche, wenn er mit den Übertretern in Gemeinschaft bliebe, und Gottes Ehre verletzte, wenn er sie nicht den Sündern entzöge. Dieses Mittel, seine Gerechtigkeit zu bewirken und zu beweisen, verwarf Jesus, und tut, was die Reuigen zu tun hatten, indem er die Taufe begehrt. Dieser Anfang Jesu macht verständlich, warum der evangelische Bericht darüber keine Angabe enthält, wann und warum er die Gemeinschaft mit den Pharisäern aufgehoben hat, sondern in allen Stücken seinen Bruch mit ihnen als bestehend und unaufhebbar voraussetzt.<sup>1)</sup> Er hat schon durch seinen ersten Schritt seine gänzliche Geschiedenheit von ihnen festgestellt.

Während er sich vom Pharisäismus scheidet, stellt er gleichzeitig zwischen sich und der Gemeinde die volle Gemeinschaft her. Er stellt sich nicht weg von ihr auf eine von ihr abgesonderte Höhe, sondern in ihre Mitte, eben jetzt, wo er sich ihre Verschuldung verdeutlicht. Er ist deshalb mit ihr verbunden, weil sie verschuldet und gefährdet ist. Seine Gewissheit Gottes bewirkt nicht seine Trennung, sondern seine Verbundenheit mit den Sündern. Denn er sieht in der Vergebung, die ihnen Gott gewährt, die Macht, die ihr Verhältnis zu Gott bestimmt. Weil Gott vergibt, vergibt auch er und dies bedeutet, dass er sich mit der verschuldeten Gemeinde vereint.

Da Jesus seine Gemeinschaft mit den Gefallenen und seine Trennung von den Gerechten später in derselben Weise festhält, so lässt sich sein Begehren nach der Taufe nicht durch sein Schuldbewusstsein begründen. Denn seine spätere Gemeinschaft mit den Sündern beruht nicht auf seiner Reue, sondern auf der Macht seines guten Willens, auf der Voll-

---

<sup>1)</sup> Die Bergpredigt setzt die Geschiedenheit Jesu von den Pharisäern als den Jüngern bekannt und von ihnen geteilt voraus; sie begründet durch sie die neuen Forderungen, die Jesus an sie stellt, und macht dadurch deutlich, dass die Trennung vollzogen ist, Matth. 5, 20.

ständigkeit seiner Liebe, die ihn als den Arzt zu den Kranken führt.<sup>1)</sup> Die Verbindung zwischen seiner Taufe und seiner spätern Willensgestalt lässt sich auch nicht durch die Erwägung herstellen: sein gutes Gewissen stamme erst aus seiner Taufe, so dass auch er bei sich Versündigungen richtete, aber zwischen seine Sünde und sein Wirken seine Taufe stellte als die völlige Tilgung seiner Schuld, die ihm nun für seinen Verkehr mit der Gemeinde die Freudigkeit dessen verschaffte, dem seine Sünden verziehen sind. Diese Vermutung ist deshalb unbrauchbar, weil sie Jesu Urteil über seine Sünde mit dem in Streit bringt, das er in seinen Jüngern begründet hat. Sie führte er nicht zur Verleugnung oder Verhüllung ihrer eignen Sündhaftigkeit. Er hat vielmehr alle, denen er zum gewissen Glauben an Gottes Vergebung half, gleichzeitig zur Reue angehalten, durch die sie ihre Schuld anerkennen und um Gottes Vergebung bitten.<sup>2)</sup> Soll seine Taufe seine eigne Verschuldung aus seinem Bewusstsein auslöschen, so müssten wir ihm für seine Person eine magische Vorstellung von der Taufe zuschreiben, das heisst: den Gedanken in ihn hineinlegen: seine Taufe habe sein altes Wesen vernichtet und ihn verwandelt. Solche Vorstellungen bleiben aber nicht ohne Wirkung im Bewusstsein liegen. Wenn sie vorhanden sind, so bestimmen sie mit deutlichen Wirkungen das ganze Verhalten zu Gott. In diesem zeigt aber Jesus klar und beständig das Gegenteil zu jener Voraussetzung, dies, dass er sein Verhältnis zu Gott personhaft<sup>3)</sup> fasst und mit seinem Denken und Wollen zum Vater gewendet und ihm untergeben ist. Wo spricht er von sachlichen Mitteln, durch die er sich oder uns an Gott anheften wollte? Und in diese völlig persönlich aufgefasste Beziehung zu Gott fällt für sein Auge keine Störung; durch sie ist er der einzige Sohn.

Nur die Beschaffenheit unsers eignen Willens, die uns darüber unwissend macht, wie die Liebe urteilt, stellt es uns als unmöglich dar, dass Jesus mit einem reinen Willen, nicht von seinem eignen Bedürfnis getrieben, sondern als Glied der Gemeinde zur Taufe kam. Und doch wird die

---

<sup>1)</sup> Über die Sündlosigkeit ist bei der Einzigkeit seiner Sohnschaft zu sprechen, VIII, 2. — <sup>2)</sup> Dafür ist das „Unser Vater“ das massgebende Dokument. — <sup>3)</sup> „Personhaft“ heisse ich dasjenige Verhalten, das vom Bewusstsein erkannt wird, so dass Denken und Wollen in ihm geeinigt sind.

Gemeinschaft nicht durch den reinen, sondern durch den boshaften Willen zerstört, nicht nur dann, wenn er sie mit Hass vernichtet, sondern schon dadurch, dass sich der Mensch verdeckt, sich einsam macht und in sich verschliesst. Durch diese Tendenzen war Jesus an der Gemeinschaft nicht gehindert. Er sprach nicht nur von der Liebe, sondern besass sie. Er sah die Not des Volks so klar, wie der Täufer, sah die Notwendigkeit der Busse und die Bereitschaft Gottes, die reuige Bitte zu erhören, zu vergeben und zu erlösen mit dem königlichen Walten seiner Gnade. Jetzt, wo Gott die Gemeinde berief, wusste er sich vor allen berufen, Gottes Königtum und Gerechtigkeit zu suchen, wie für sich, so für alle, die Schuld der Gemeinde zu bekennen, er, der Wissende, und das zu tun, was das göttliche Wort als den Weg zum göttlichen Reich bezeichnet hatte. Dass er damit anders als die Menschen handelte, weshalb ihnen sein Verhalten zum Anstoss wird, das sah er mit voller Klarheit; wegen seiner Gemeinschaft mit den Sündern wird er gelästert.<sup>1)</sup> Er kann sie aber deshalb nicht lassen, obwohl er das Ärgernis nicht leicht auf sich genommen hat; denn er ist durch Gott in die Gemeinschaft mit den Sündern gesetzt.

Damit steht die Angabe des Matthäus in Übereinstimmung, dass Jesus das Bedenken des Täufers: die Taufe sei für die Schuldigen bestimmt, nicht für den Christus, dadurch überwand, dass er sein Verhalten in den Begriff »Gerechtigkeit« fasste.<sup>2)</sup> Er sprach dadurch aus: es besitze für ihn die unbedingte sittliche Notwendigkeit. So tut er »die ganze Gerechtigkeit«. Er hätte seine Pflicht gegen Gott noch nicht ganz getan, wenn er sich für seine Person abseits von den Sündern rein erhielt, sondern tut sie erst dann ganz, wenn er sich mit ihnen vereint und ihre Not zur seinen macht. Darum würde auch der Täufer seinen Beruf nicht ganz erfüllen, wenn er nur die Gemeinde, nicht auch den Christus taufte. Die Tatsache, die uns hier verdeutlicht wird, dass die Liebe, in der Jesus handelte, für ihn eins mit der Gerechtigkeit, eins mit dem Gehorsam war, hat für die Richtung seines Wirkens grosse Bedeutung und bekommt durch

---

<sup>1)</sup> Matth. 11, 19. 9, 11. — <sup>2)</sup> Matth. 3, 15. Der Gerechtigkeitsgedanke spricht im synagogalen und neutestamentlichen Gebrauch die unbeschränkte Billigung aus, so dass für das, was „gerecht“ heisst, ein geschlossener ganzer Wille verlangt wird.

diese die volle Bestätigung.<sup>1)</sup> Es ergibt einen tiefen Unterschied, wenn Jesus seine Verbundenheit mit den Sündern als eine Leistung auffasste, die über das hinausreiche, was seine Pflicht bilde, oder wenn er sie zu seiner Gerechtigkeit rechnete. Es ist durch sein späteres Handeln gesichert, dass er seine Gemeinschaft mit den Sündern nie anders verstand als so, dass sie für ihn zur »Erfüllung der Gerechtigkeit« gehöre. Denn er rechnete sie zu seinem Amt.

Damit macht er freilich ein Kraftbewusstsein sichtbar, das unsern Lebensstand überragt, da die Liebe, wenn sie in eine solche Gemeinschaft mit den Sündern treten will, Macht besitzen muss, um sich nicht an der Verdorbenheit der andern zu beflecken, und noch mehr, um ihnen die Hilfe zu bringen und ihr Böses zu überwinden. Diese Voraussetzung der Tat Jesu erhält aber durch sein späteres Handeln die Sicherung, weil er bis zum Kreuz hinaus in seiner Gemeinschaft mit den Menschen durch die mutige Gewissheit getragen ist, dass er überwinde, nicht aber sich überwinden lasse, und mit fruchtbarem Erfolg gebe, nicht aber vergeblich arbeite, und sie bekommt auch durch den Ausgang seiner Taufe sofort die Bestätigung. Mit diesem tritt nicht ein plötzlicher, theatralischer Wechsel ein, als versänke nun sein Schuldbewusstsein und die Sohnesgewissheit strahlte plötzlich in ihm auf; vielmehr steht das Zeichen, das ihm bei seiner Taufe gegeben wird, mit dem Machtbewusstsein, das seinen Eintritt in die Taufgemeinde begründet hat, in einem klaren und realen Zusammenhang.<sup>2)</sup>

Wie die Taufe der andern ihren Blick nicht nur auf ihren eigenen Zustand richtete, sondern zu Gott empor wendete, der ihnen verzeiht und sie in sein Reich beruft, so endete die Taufe auch für Jesus nicht mit einer Meditation über seinen Willen und seine Pflicht, sondern mit einem Erlebnis, das auf seiner höhern Stufe der Begnadigung entspricht, die die andern durch die Taufe empfangen. Ihm gibt Gott nicht jene Gnade, die zu verzeihen weiss, sondern sein Wohlgefallen, durch das er sein Sohn ist, und

<sup>1)</sup> Dies ist bei der Darstellung der Frömmigkeit Jesu nachzuweisen, VI, 1. — <sup>2)</sup> Wer die Taufe Jesu aus seinem Schuldbewusstsein ableitet, muss auf das Taufzeichen verzichten; wird gleichwohl von einem visionären Erlebnis gesprochen, das Jesus damals begegnet sei, so wird es, nachdem der Bericht der Jünger gestrichen ist, zum Spielball der Konjektur.



er hört und sieht seine Liebe, während die andern sie zu glauben haben, ohne zu sehn. Dadurch gewann sein Verhalten in einem entscheidenden Hauptpunkt die Übereinstimmung mit dem messianischen Gedanken, da dieser auf alle Beteiligten das absolute Verbot jedes eignen Wagnisses legt und ihre ganze Arbeit auf den Gehorsam gründet. Ihr Ziel ist ja, dass Gottes Herrschaft den Zustand des Volks gestalte. Die, die ihr als Werkzeug dienen, haben daher bei jedem Schritt die Aufgabe, die göttliche Leitung wahrzunehmen und ihr zu gehorchen. Aus sich selber können sie nichts tun, sonst zerbrächen sie die sie tragende Überzeugung. Jeder willkürliche Schritt würde hier notwendig zum Fall. Mit dem durchgreifenden Verzicht auf alle Eigenmächtigkeit verbindet sich dann die vollständige Sorglosigkeit, die nun das Handeln trägt. Sowie es das Merkmal des Gehorsams hat und die Gewissheit über die göttliche Leitung vorhanden ist, fallen alle Berechnungen des Erfolgs dahin. Für den Ausgang steht Gott ein.

Wer dem Täufer ein Gottesbewusstsein zuschreibt, das ihm erlaubte, einen Ansturm auf Gott zu wagen, damit er endlich seine Herrschaft zeige, wird seinen Gedanken dahin weiterbilden, dass er auch bei Jesus das Zeichen für bedeutungslos hält und ihm zutraut: er habe sich durch einen Aufschwung seines religiösen Pathos selbst in die messianische Laufbahn gedrängt. Mit dem Bericht der Jünger befindet sich diese Theorie in einem beharrlichen Streit.

Für die Richtung der Wirksamkeit Jesu ist der Tatsache grosse kausale Macht zuzuschreiben, dass er die Absonderung von der Gemeinde, die ihn über sie erhob, damals empfang, als er die Schuld des Volks vor Gott bekannte und sich mit denen vereinte, die um Gottes Gnade baten. Damit dass seine Aussonderung mit einem Akt der Busse und Beugung vor Gott zusammenfiel, war keine selbstische Deutung seines Vorzugs vereinbar. Dass ihn Gott auszeichnet, kann ihn nun von der Gemeinde nicht trennen. Denn eben seine Verbundenheit mit ihr, die ihn zu ihrem Fürsprecher vor Gott machte, war durch das Zeichen bestätigt und ihm durch Gottes Wohlgefallen zur Gerechtigkeit gemacht. Die Herrschaft, die ihm erteilt ist, ist somit Dienst, Gottesdienst in der Bezeugung seiner Gnade, Dienst an den Menschen in der Aufhebung ihrer Schuld.

Dadurch, dass das Zeichen in der Sendung des Geists und in der Verleihung der Sohnschaft bestand, war seine inwendige Beziehung zu Gott, die seinen persönlichen Lebensstand bestimmt, zum Fundament für sein ganzes Werk gemacht. Auch der Ausblick in die Herrschaft ist ihm eröffnet, weil er als Sohn durch den Geist mit dem verbunden ist, der jetzt an seinem Volk seine Herrschaft offenbart. Mit Gott durch seinen Geist verbunden sein, heisst mit der Macht verbunden sein, die alles vollendet, und mit der Gnade, die versöhnt, und mit der Gerechtigkeit, die Recht schafft. Zunächst war aber durch das Zeichen nicht sein Arbeitsprogramm, nicht seine Königswürde und Machtübung, überhaupt nicht Zukünftiges bestimmt, sondern ausgesprochen, wie sich Gott zu ihm verhalte. Sein Verhältnis zur Welt ist das zweite und abgeleitete, seiner Beziehung zu Gott untergeordnet. Nicht seine künftige Grösse verbürgt ihm das Zeichen, sondern es macht offenbar, wie Gott jetzt über ihn urteilt und was er jetzt ihm gibt. Die Sohnschaft Gottes, die jetzt seinen Lebensstand bestimmt und daran ihr Merkmal hat, dass er durch den Geist Gottes bewegt wird, wird zum Grund für seine Wirksamkeit gemacht.<sup>1)</sup>

Von diesem Anfang aus kommen wir nie zu einer Versachlichung des messianischen Ziels, nie zu einer Fassung desselben, die allein oder auch nur zunächst eine Veränderung der menschlichen Lage zu bewirken sucht und die Umwandlung des Weltbestands anstrebt. Das Erste ist die Verbundenheit mit Gott; daraus entsteht die Überlegenheit über die Welt und die Wirkung nach aussen. Das Taufzeichen tat nicht kund, dass Gott der Gemeinde irgend ein dingliches Gut bereitet habe, sondern dass der bei ihr sei, der in seinem innern Lebensstand von Gott regiert ist. Gottes Gabe an die Gemeinde besteht darin, dass der Sohn Gottes bei ihr ist. Aber diese nach innen und oben gewendete Richtung seines Willens kann keine untätige Mystik<sup>2)</sup> erzeugen, die auf das Werk verzichtet. Über das, was er soll, liess der

---

<sup>1)</sup> Über die Bedeutung des Vorgangs für den Sohnesgedanken Jesu ist bei der Darstellung seiner Sohnschaft zu sprechen, VIII, 5. —

<sup>2)</sup> Mystisch nenne ich diejenige Frömmigkeit, die den Gott offenbarenden Vorgang, durch den er uns mit sich einigt, nur im eignen inwendigen Leben sucht; sie macht die Geschichte und die Natur religiös gleichgültig.

Zusammenhang des Zeichens mit der Taufpredigt keine Unsicherheit zu. Gott macht jetzt seine Grösse in Gericht und Gnade an der Menschheit offenbar; dazu soll der, der mit seinem Geist begabt ist, ihrer Sünde ein Ende bereiten und die Gemeinde sammeln, die wirklich Gottes ist, dem Gericht entnommen wird und das ewige Leben erlangt. Wie er die Sünde zu überwinden und die vollendete Gemeinde zu schaffen vermöge, das sagte das Taufzeichen dadurch, dass es sein Verhältnis zu Gott klar und sicher macht. Dadurch kann er dies, dass er im Wohlgefallen des Vaters bleibt und in seinem Geist denkt, will und handelt.

Wie Jesus durch den Eintritt in die Zahl der Getauften das Verhalten der Pharisäer gegen die Menschen als falsch abwies, ebenso bestimmt trennt sich durch das Taufzeichen sein Verhalten gegen Gott von dem der Pharisäer. Er ist durch dieses von jener Frömmigkeit geschieden, die sich durch ihre eigene Willensleistung zu Gott erhebt. Jesu Anfang bestand nicht darin, dass er sagte: »ich bin dein Sohn«, sondern darin, dass er hörte: »du bist mein Sohn«. Auch ihm ist, wie dem Täufer, Gottes Selbständigkeit gegenüber jedem menschlichen Wollen gewiss. Jesus hat daher nicht eine Religion der Postulate und Konjekturen, der Selbsterhöhung des Menschen, der eignen Vergottung durch eine emporfahrende Bewegung des Menschen, durch die er sich in die Gemeinschaft mit Gott versetzt, sondern hier entsteht Gewissheit Gottes, die auf seinen Ruf begründet ist, die Religion des Gehorsams, der auf Gottes Willen ruht. Hier macht der Mensch nicht sich, sondern Gott zum Objekt seiner Liebe, und macht nicht sich selber offenbar und gross, sondern Gott wird am Menschen offenbar.

Nie wurde das Taufzeichen so erzählt, dass es einzig Jesus, nicht auch den Täufer berührt habe, da man nicht von der Stimme Gottes und der Versichtbarung des Geists in der Meinung sprach: sie seien ein Geheimnis geblieben, neben dem der Täufer ohne Ahnung stand, sondern der Sinn des Taufberichts war immer, auch bei Markus, der, dass das Zeichen seinen Zweck erreicht und den Christus enthüllt habe, nicht nur für sein eignes Bewusstsein, sondern auch für die Gemeinde, zunächst für den, der wegen seines prophetischen Amtes für ihn zu sprechen hat. Die Tatsache, dass der Taufbericht einzig an Gottes Zeugnis für Jesus sein

Thema hat, verdeutlicht aber die Denkweise Jesu und damit den ganzen Verlauf der Ereignisse an einem wichtigen Punkt. Dass Markus nur vom Zeichen Gottes, nicht vom Zeugnis des Täufers für Jesus, Matthäus nur vom Bedenken des Täufers gegen Jesu Taufe, nicht vom Zeugnis des Täufers für ihn spricht, das entsteht aus der religiösen Fassung des Christusgedankens, und diese beherrscht die Jünger deshalb, weil Jesus sie gehabt und wirksam vertreten hat. Sie schliesst aus, dass die Menschen Jesus zum Christus machen und als solchen erweisen. Die an dieser Geschichte Beteiligten verlangten für die Messianität Gottes Zeugnis. Er allein gibt dem Gesalbten sein königliches Recht und macht ihn offenbar. Johannes hat zwar kräftig die Bedeutung erkennbar gemacht, die das Wort des Täufers für die Anfänge Jesu hatte; aber auch er formuliert ausdrücklich das Axiom, das seine Wichtigkeit beschränkt.<sup>1)</sup> Sendet Gott Jesus seinen Geist, so tritt neben der Wichtigkeit dieser Tatsache alles zurück, was der Täufer für ihn sprach und tat. Aus diesem Gedankengang entstand die Ruhe und abwartende Passivität, durch die Jesus von Anfang an vor jeder voreiligen und eigenmächtigen Enthüllung seines Rechts und Ziels behütet war.

## 5.

**Die von der Gemeinde verlangte Entscheidung.**

Nach seiner Taufe macht auch Jesus der Gemeinde sichtbar, dass sie sich jetzt für Gott zu entscheiden hat. Heissen wir seine Arbeit Berufung zur »Busse«, so drückt freilich unser deutsches Wort »Busse« sein Ziel nur unvollkommen aus; denn es lenkt den Blick einseitig auf die schmerzlichen Erinnerungen, die an der geschehenen Sünde haften, und auf die Gegenwirkungen, die sie zu tilgen suchen, und macht dadurch den negativen Vorgang, die Abstossung des Verwerflichen, zur Hauptsache. Jesus wendet dagegen durch seinen Bussruf den Blick der Gemeinde fest auf das positive Ziel der Willenswendung, auf den guten Willen, durch den sie ihr verwerfliches Verhalten beendet und sich Gott unterwirft. Sein Ziel bestand nie bloss in der Erweckung eines Denkakts, durch den der Mensch die

---

<sup>1)</sup> Joh. 5, 34.



Sünde, seine eigne oder die allgemeine, wahrnimmt und beklagt, auch nicht bloss in der Erzeugung einer Stimmung, sondern die Entscheidung, vor die er den Menschen stellt, hat immer, mag er gehorchen oder nicht, das Gewicht der Tat. Nach dieser Seite reicht »Bekehrung« näher an die »Umkehr« bei Jesus heran. Darum empfand er den Bussruf nie als eine Beschattung des Evangeliums. Dass wir die Bosheit lassen und einen guten Willen bekommen, durch den wir Gottes Willen wollen, ist kein Unglück, sondern ein freudiges Werk.<sup>1)</sup>

Die Jünger bezeichnen die Tage, die sie mit Jesus in den galiläischen Bergen verlebten, als eine Epoche in ihrem Leben. Dazu wurden sie deshalb, weil er damals aus ihrer Frömmigkeit das wegnahm, was er verwarf, und ihnen den Unterschied seines Willens von dem zeigte, was ihnen bisher als Gerechtigkeit galt. Keine dieser Sentenzen regelt bloss ihr Denken; sie beschäftigen sich alle einzig mit der reinen Gestaltung ihres Handelns. Die Rede endet daher vollständig sachgemäss damit, dass er den Gehorsam von ihnen begehrt, der seine Worte tut, und diesem die Verheissung gibt. Dadurch ist der Sinn seines Bussrufs sicher gestellt. Worin er die Bekehrung Kapernaums sah, das machte er der Stadt dadurch deutlich, dass er einen ihrer Zöllner unter seine Gefährten stellte.<sup>2)</sup> Daran, dass der Zöllner alles preisgab, woran bisher seine Liebe hing, sah sie den Ernst seines Bussrufs, und daran, dass er ihm seine Gemeinschaft gab, sah sie die Vollmacht, mit der er den Versculdeten verzieh.

Als er vor Jerusalem trat, haben wir einen vollständigen Bericht über die Forderungen zu erwarten, die er an die Gemeinde stellte. Zunächst wird uns am Angriff Jesu auf den Tempelmarkt gezeigt, wie er ihr an ihrem Tempeldienst die Notwendigkeit der Umkehr sichtbar macht.<sup>3)</sup> Dies entsprach der Wichtigkeit, die der Kultus für sie hat. Auch hier sind alle lehrhaften Erörterungen über das Wesen und den Wert des Tempels und des Opfers gänzlich vermieden. Aus dem grossen Gebiet des Kultus wird einzig der Markt herausgegriffen und an ihm wird es zur Entscheidung gebracht, ob die Gemeinde das Sündliche in ihrem Gottesdienst erkenne

<sup>1)</sup> Luk. 15, 7. 10. — <sup>2)</sup> Matth. 9, 9. 10. — <sup>3)</sup> Matth. 21, 12. 13.

und lasse oder es gegen Jesus verteidige. Dass aus dem Bussruf bloss eine Meditation und Diskussion werde, verhütete er; er forderte Gehorsam und jagte die Händler weg.

Darauf gibt Matthäus durch die drei Gleichnisse, durch die er Jesu letztes Wort an Jerusalem wiedergibt, seiner Forderung an die Gemeinde ihre tiefste Fassung.<sup>1)</sup> Auf die beiden ungehorsamen Söhne, von denen der eine den Gehorsam versprach und ungehorsam ward, und der andre den Gehorsam verweigerte und sich zu ihm bekehrte, folgen die ihren Herrn beraubenden Weingärtner, die der Sohn umsonst ihrem Herrn zu unterwerfen sucht, dann die umsonst zum Fest geladenen Gäste. Israel ist als Gottes Söhne, Gottes Arbeiter und Gottes Gäste beschrieben. Nachdem der Sohnesgedanke das Grosse ausgesprochen hat, was der Gemeinde verliehen ist, entfaltet ihn Jesus in doppelter Richtung: der Sohn dient Gott und empfängt die göttlichen Gaben, durch die er selig ist. Wir haben hier den Religionsbegriff Jesu vor uns. Die Sohnschaft Gottes, die den Gehorsam in sich schliesst, der Gottes Werk tut, und die Seligkeit bei sich hat, die aus Gottes Gaben entsteht: das ist der Sinn der Religion, somit das Ziel der Stiftung Israels, damit auch das Ziel der Sendung Jesu, das seinem Busswort den Inhalt gibt.

Durch ihn kommt an die Gemeinde die Aufforderung, dass sie sich gegen Gott als seine Söhne verhalte, mit dem Gehorsam, der die Pflicht der Söhne ist. Dadurch beruft er sie zur Tat. Wer ihm gehorcht, macht seine Sohnschaft fest; wer ihm widerspricht, gibt sie preis. Das zweite Gleichnis vertieft den Bussruf, da es der Gemeinde die Empörung gegen Gott vorwirft, die sich selber zueignet, was Gottes ist, und den Raub an Gott begeht. Indem Jesus unter die Empörten tritt, um sie mit Gott zu versöhnen, legt er ihnen eine Wahl vor; wie sie sich entscheiden, damit bestimmen sie ihr Geschick. Auch die dritte Darstellung des Bussrufs, die Ladung zum Festmahl, verdeutlicht die Entscheidung, vor die Jesus die Gemeinde stellt, da sie dem Berufenen ein Gut vorhält, nach dem er greifen soll, und nicht greifen kann, ohne abzustossen, was der Berufung widerspricht. Von demjenigen Ziel, das sich als »Aufklärung«

---

<sup>1)</sup> Matth. 21, 18—22, 14.

bezeichnen lässt, ist dadurch Jesu Arbeit deutlich unterschieden. Die Söhne, die Gott den Gehorsam verweigern, und die Knechte, die Gottes Eigentum für sich selbst verwenden, und die Gäste, die sich seiner Ladung widersetzen, bedürfen und erhalten keine Belehrung, die ihnen bewiese: ihr Widerstand sei nicht erlaubt. Jesu Wort wendet sich an ihren Willen, und hat darin sein Ziel, dass sie ihr Verhalten richten und beenden, und den Weg gehen, den er ihnen zeigt.

Gewaltiger als es durch das härteste Scheltwort geschehen könnte, macht darauf Matthäus den sittlichen Gegensatz zwischen Jesus und Jerusalem dadurch sichtbar, dass er die religiösen Parteien vor ihn stellt.<sup>1)</sup> Der Kampf entsteht auch hier nicht im Bereich des Denkens, sondern hat den vollen Ernst des den Willen trennenden Streits. Jede Partei führt ihn mit dem Verdacht: er gehöre zu ihren Gegnern; die Pharisäer schreiben ihm Zelotisches, die Sadduzäer Pharisäisches zu. Jede sucht ihn durch die Mittel bloss zu stellen, die sich ihr sonst im Kampf mit ihren Gegnern bewährten. Dadurch wird der Vorgang zur vollendeten Heuchelei. Wie sie gegeneinander durch Heuchelei gedeckt fechten, da jede Partei ihren korporativen Egoismus und den mit ihm verbündeten Hass durch erhabne Stichworte verdeckt, so greifen sie auch Jesus mit der Miene derer an, die erörtern wollen, was Israels Recht und Pflicht sei und Gottes Gesetz verordne. Alles ist Schein, und die Interessen, für die sie sich wehren, sind ausschliesslich egoistische: um Geld und Weiber kämpfen sie.

Neben einer Frömmigkeit, die den Schein und die Unwahrhaftigkeit bedarf und erzeugt, steht Jesus als der Wahrhaftige da, der ohne Nebenzwecke Gott in Wahrheit als Gott ehrt und ihn über alles stellt, während die Religion seiner Gegner ein Gemenge von selbstsüchtigen und frommen Tendenzen, von Irdischem und Göttlichem ist. Darum täuschen sie sich in ihm und stossen sich an ihm. Die Pharisäer, die sich den Christus nur als einen Zeloten vorstellen können, begreifen nicht, dass er dem Kaiser gewähren kann, was er verlangt, weil es ihm ernsthaft an Gott liegt. Sein Ziel ist Gottes Wahrheit, Gottes Wille, Gottes Ehre. Im Raub, den

<sup>1)</sup> Matth. 22, 15—40.

Israel an Gott begehrt, erkennt er Israels Schuld und Not. Weder die Sadduzäer noch die Pharisäer kennen eine Hoffnung, die mehr begehrt, als die Wiederherstellung dessen, was der Tod dem Menschen nahm. Jesus dagegen hebt die Hoffnung über das irdische Leben empor; was Gott den Auferstandenen geben wird, das ist ein neues Leben für Gott.

Höher als die Parteien, die miteinander um die Macht streiten, stellt Matthäus den Lehrer, der Jesu königliches Recht dadurch prüft, dass er an ihn die Frage richtet, ob er wisse, was vor Gott gut sei. Aber auch jetzt tritt wieder ein völliger Gegensatz zwischen ihm und Jesus ans Licht. Während er viele Verordnungen Gottes vor sich sieht, und deshalb nicht mehr weiss, was an ihnen gross und was klein sei, und wie sie zu ordnen seien, damit das Wichtige über dem Unwichtigen stehe, so dass es ihm bei allem Eifer für das Gesetz doch zweifelhaft bleibt, was eigentlich Gottes Wille sei, hat Jesus ein erstes Gebot, das nicht erst entdeckt werden muss, sondern durch die Schrift klar bezeichnet ist: Gott wert halten und so schätzen, dass sich der Mensch ganz mit allem, was er hat, ihm zur Verfügung hält. Das ist der von Gott begehrte gute Wille, aus dem jeder echte Gottesdienst entsteht. Dass ein zweites Gebot dazu tritt, verdunkelt die Einheitlichkeit und Deutlichkeit des Gesetzes nicht, denn Gott hat uns nicht bloss mit ihm, sondern auch miteinander verbunden, und was er für den Nächsten von uns verlangt, ist wieder klar, nämlich das, dass wir ihn schätzen und wert halten wie uns selbst. Das folgt unmittelbar aus dem, was Gott für sich selbst von uns begehrt. Wir können nicht Gott ehren und den Menschen entehren, Gott dienen und die Menschen verderben. Die Liebe, die uns unter Gott stellt, stellt den Nächsten neben uns. Somit ist wieder das, was für den Theologen ein Rätsel war, deshalb für Jesus kein solches, weil für ihn Gott etwas andres bedeutet als für den Fragenden. Gott lieben ist auf seinem Standpunkt eine undeutliche, wenig wirksame Sache. Für Jesus ist dies derjenige Wille, der den ganzen Menschen zu Gott hinzieht. Darum kommt ihm aus der Liebe Gottes alles Gute, auch die Güte, durch die er den Nächsten zu sich erhebt.

Darum stellte Jesus, als er die Verwerfung der Gemeinde und des Rabbinate vollzog, ausdrücklich fest, dass



er sich nicht der Lehre wegen von ihm trenne.<sup>1)</sup> Er gesteht ihm zu, dass es den Lehr- und Richterstuhl Moses verwalte, und dadurch besitzt es Autorität und ein Anrecht auf Gehorsam. Dennoch wird die Trennung von ihm unvermeidlich und seine Verurteilung notwendig, weil sich Jesu Zustimmung nur auf das Wort der Lehrer, nicht auf ihr Handeln beziehen kann. Sie machen sich für ihr Handeln vom göttlichen Gebot frei. Damit ist auch dieses letzte Wort ausdrücklich als Busswort gekennzeichnet. Die Verurteilung der Gemeinde wird nicht auf ihre Theologie und Lehrbildung gegründet, so wenig die Anerkennung, die Jesus dem Rabbinat gewährt, bedeutet, dass er alle seine Sätze billige. Vieles von dem, was man in den Synagogen hörte, war nach seinem Urteil kindisch. Damit ist aber nicht aufgehoben, dass das Rabbinat das göttliche Gesetz vertritt und der Gemeinde das einschärft, was die Schrift verlangt. Was es als seine eignen Gedanken dazu tut, ergab für Jesus nicht den Trennungsgrund. Er schied sich vom Lehrstand nicht wegen seiner Heterodoxie, sondern weil das, was er tut, verwerflich ist und die Gemeinde verdirbt. Der Kampf vollzieht sich bis zum letzten Wort auf dem ethischen Gebiet.

Verstand Jesus die Bekehrung als Tat, so übernahm er damit die Pflicht, der Gemeinde durch konkrete und erfüllbare Weisungen zu zeigen, wie sie ihre Sünde von sich tut und Gott gehorsam wird. Allgemeine Begriffe und unausführbare Ideale sind durch das Ziel des Bussrufs ausgeschlossen. Aber auch der vom Rabbinat eingeschlagene Weg war für Jesus nicht gangbar. Der Rabbine war Kasuist; dadurch zerlegte er aber die Pflicht des Volks in eine unendliche Reihe begrenzter Leistungen, von denen keine das zu erreichen vermag, was das Busswort als sein hohes Ziel im Auge hat: die Lösung vom Bösen und den guten Willen, der sich Gott unterwirft. War denn überhaupt noch etwas Drittes möglich, neben den beiden in der Gemeinde vorhandnen Formen der Ethik, von denen die eine aus abstrakten Tugendbegriffen, die andre aus kasuistischen Regeln bestand? Die Forderungen, die Jesus an die Gemeinde stellt, sind vollständig konkret. Als er in der Bergpredigt den Jüngern

<sup>1)</sup> Matth. 23, 2. 3. Über das oft wiederholte Urteil: diese Sätze seien eine judaistische Entstellung des Worts Jesu, ist bei der Darstellung des Matthäus zu sprechen.

zeigte, was Sünde sei, nannte er ihnen das Zürnen mit seinen Folgen: Streit und Hass, die Entehrung der Frau um der geschlechtlichen Lust willen und den Missbrauch der Anrufung Gottes zur Verdeckung der Unwahrhaftigkeit. Der Jünger weiss dadurch, was Jesus von ihm will und wie er sich bekehrt; er kann gehorchen. Greift er den Kultus an, so geschieht es nicht durch allgemeine Mahnungen; er schafft die öffentliche Schaustellung der gottesdienstlichen Handlung ab, scheidet den Markt vom Tempel ab und verbietet dem den Altar, der dem Menschen Unrecht tut. Die Wendung, zu der er den Hörer führen will, ist damit vollständig umschrieben. Und doch wird er nicht Kasuist. Denn mit allen diesen Forderungen hat er immer dasselbe eine Ziel im Auge. Er heisst im Verhältnis zu Gott und zu den Menschen die Lieblosigkeit Sünde, die Liebe gut, und indem er an seinen einzelnen Forderungen den Gegensatz zwischen der Lieblosigkeit und der Liebe zur vollendeten Klarheit bringt, macht er aus dem Gehorsam gegen die konkrete Weisung die totale Abwendung von der Lieblosigkeit und die totale Zuwendung zur Liebe als zum göttlichen Willen, und führt dadurch eine Wendung des Willens herbei, die mit dem Bösen wirklich bricht.

Das Bild, das Johannes vom Bussruf Jesu gibt, ist davon nicht verschieden. Zuerst tut auch er am Angriff Jesu auf den Tempelmarkt dar, was er von der Gemeinde verlangt. Dann stellt er zwei Einzelne vor ihn. In der Auswahl der beiden Beispiele bringt er den Universalismus des Bussrufs zur eindrucklichen Darstellung. Der Lehrer Jerusalems und das samaritanische Weib, das Würdigste und Frömmste, was die Gemeinde besass, und das Gemeinste, wird vor ihn gebracht; beiden öffnet er sich mit derselben Liebe, aber beide beugt er auch unter das Busswort mit derselben Gerechtigkeit. Das Erste, wogegen er beim Rabbinen kämpft, ist die Sicherheit, mit der er Gottes vollkommene Gaben für Israel erwartet. Jesus stellt dagegen die Hoffnung allein auf Gott. Die werden sie erlangen, die Gott durch seinen Geist lebendig macht. Aus diesem Gegensatz entsteht auch ein solcher in ihren christologischen Gedanken, und seine Wurzel hat er im sittlichen Gebiet. Das Ziel, dass der Geist zu den Menschen komme und sie für Gottes Herrschaft fähig mache, erreicht Jesus nicht durch den Rechts-

vollzug und Machtgebrauch, sondern durch das Kreuz, da er durch dieses die Menschen zum Glauben führt. Die Bedingung für den Anschluss an ihn liegt im richtigen Handeln, darin, dass die Wahrheit nicht nur gekannt, sondern getan werde, und das Werk des Menschen nicht böse sei, weil er es aus sich selber tut, sondern gut, weil er es in Gott vollbringt. Aus der Wendung zur Wahrheit, zum Guten, zu Gott entsteht der Glaube an Jesus, weil sich der Mensch durch sie von der Finsternis trennt und zum Licht kommt.

Durch den ersten Teil der Rede wird erläutert, was Jesus vom königlichen Walten Gottes erwartete.<sup>1)</sup> Darauf stellt ihr Schluss die Parallele zu dem, was der synoptische Bericht die »Umkehr« heisst. Neben dem Täter des Worts, dem die Verheissung der Bergpredigt gilt, und dem Täter des göttlichen Willens, den Jesus seinen Bruder nennt, steht hier der, der sein Werk in Gott tut und deshalb an das Licht zum Christus kommt, und beides ist eins. Auch dem Theologen gilt der Bussruf, weil er die Wahrheit zwar kennt, aber nicht tut. Die konkrete Fassung des Bussworts, die vom Menschen den ganzen Willen verlangt, der zur Tat wird, erhält durch den Wahrheitsgedanken einen tiefen und doch deutlichen Ausdruck. Durch sein Verhalten gegen diejenigen Normen, die als helle, gewisse Wahrheit in ihm vorhanden sind, trifft der Mensch nach Jesu Urteil die Entscheidung, die sein Verhältnis zum Christus bestimmt.

Dem Weib aus der von Israel abgerissenen, häretischen Gemeinde verspricht er das Wasser, das ihr Verlangen stillt, und erläutert ihr seine Verheissung dadurch, dass er mit ihr über ihren zerrütteten Lebenslauf spricht. Dadurch wird deutlich, worin ihr Bedürfnis und seine Gabe besteht. Dann hebt er sie über den Zank um die Tempel empor zur neuen Anbetung Gottes und verbürgt ihr seine Verheissung dadurch, dass er sich ihr als den Christus nennt. Auch hier bewirkt Jesus die Bekehrung dadurch, dass die sittliche Norm schlechthin geheiligt wird. Einen Mann zu haben, der nicht ihr Mann ist, ist Sünde. Jesus wirkt als Licht, das das Böse in seiner Verwerflichkeit sichtbar macht. Dadurch ist die Frau zur Entscheidung genötigt, ob sie sich weg von ihm oder hin zu ihm bewegt. Die Entscheidung für ihn begründet er da-

<sup>1)</sup> Zur Geburt aus Gott vgl. II, 7; zum Wahrheitsbegriff VI, 2; zum Vorblick auf das Kreuz IX, 1.

durch, dass er ihr zugleich mit der Enthüllung ihrer Schuld seine Gemeinschaft und dadurch den Zugang zu Gott und den wahrhaften Gottesdienst gewährt. Diesem Zweck dient hier auch die Aussprache seines königlichen Namens; er macht ihr die göttliche Gnade zum Erlebnis, indem er ihr sagt, wer ihr ihre Sünde vorhält und dennoch freundlich mit ihr verkehrt und ihr die höchste Verheissung gewährt.

In der Rede, durch die Johannes zeigt, was Jesus von Jerusalem schied, geht auch er auf den sittlichen Gegensatz zwischen ihnen zurück, als auf den letzten Grund, aus dem ihre Entzweiung entsteht.<sup>1)</sup> Jerusalems Ruhm, dass es die Gemeinde Gottes sei, ihn kenne und sein Wort besitze, ist deshalb nichtig, weil die Gemeinde innerlich von Gott gelöst ist und sein Wort und seine Liebe nicht in sich hat. Ihr Eifer für die Schrift und ihr Studium zergeht in nichts, weil sie ihr im entscheidenden Moment doch den Gehorsam versagt. Die Schrift redet von ihm und bestimmt ihn zum Geber des ewigen Lebens; indem sie sich von ihm scheiden, erweist sich ihr Verlangen nach dem ewigen Leben als heuchlerisch, als von einer ganz andern Begehrung durchkreuzt und überwunden, von ihrem selbstischen Willen, der ihre eigne Grösse und Verherrlichung sucht. Sie begehren ihre Herrlichkeit, nicht die Gottes. Damit ist uns derselbe Vorgang verdeutlicht, der am Bussruf Jesu bei Matthäus sichtbar wird: Jesus verwirft den selbstischen Griff des Juden nach der eignen Grösse und zeigt ihm den heuchlerischen Widerspruch, in den er dadurch verfällt; nun überdeckt er durch das Gepränge, mit dem er seine Schrifttreue ausstellt und die Verehrung des Kanons betreibt, seine innere Entfremdung von Gott.

Viele Fehler in der Deutung Jesu sind beseitigt, wenn uns die Wahrnehmung gelingt, dass seine ethischen Sätze Teile seines Bussrufs sind, nicht Meditationen über Probleme der Ethik. Abhandlungen aus dem Bereich der ethischen Theorie haben wir von ihm nicht. Wer ihm das Bestreben zuschreibt, eine neue, ihm eigentümliche Morallehre zu schaffen, denkt unhistorisch.<sup>2)</sup> Gerade die ethischen Sprüche Jesu sind voll von Parallelen mit der jüdischen Tradition, und dies entspricht ihrem Zweck, die Gemeinde zum Ent-

<sup>1)</sup> Joh. 5, 37—47. — <sup>2)</sup> Das bestätigt sich dadurch, dass auch jede neue Theorie über Gott fehlt, vgl. VI, 2.



schluss zu bringen, abzutun, was er verwirft. Diesen erreichten sie um so leichter und sicherer, je fasslicher für den Hörer der Gedanke war, dem er gehorchen soll.

Überall wird am Bussruf Jesu sichtbar, dass er in diesen einen unbedingten Anspruch legt, somit den Gesetzesbegriff für ihn verwendet. Auf Berechnungen des Erfolgs, die eine grössere oder kleinere Summe von Gütern und Übeln gegeneinander abwägen, hat er die Entscheidung, zu der er den Menschen führt, nicht gestellt. Die Absage, die er für das verlangt, was er »Sünde« heisst, ist total; der Gehorsam für das, was er gerecht oder gut nennt, völlig. Er kennt keine relativen Massstäbe, arbeitet nicht mit dem Gedanken der Entwicklung oder Vervollkommnung, und spricht mit der Gemeinde nicht über die Mängel, an denen sie noch leide, über die Fortschritte in der Erkenntnis oder Tüchtigkeit oder Seligkeit, die ihr noch möglich seien, was an ihrer Lehre, an ihrer Sitte und ihrem Recht der Besserung bedürfe, wo ihr Denken die Wahrheit Gottes noch nicht erreiche, ihr Handeln noch unvollkommen, ihr Lebensmass noch einer Erhöhung fähig sei. Der Wille, den er im Bussruf zur Geltung bringt, verlangt eine entschlossene, völlige Zustimmung. Deshalb entsteht durch ihn ein vollständiger Gegensatz. Jesus hebt die Gemeinschaft ganz auf mit dem, der sich dem Bussruf widersetzt, und stiftet sie ganz mit dem, der ihm gehorcht.

Die Unbedingtheit seiner Urteile und Ansprüche empfanden die Jünger als das Neue, was ihnen bei ihm im Unterschied von ihrer frühern Frömmigkeit entgegentrat. Er verwarf die Bosheit, die den Menschen zu entehren und zu verletzen sucht, ganz, nicht erst um des Schadens willen, den sie anrichtet, sondern auch dann, wenn sie noch völlig in unserm innern Leben verschlossen bleibt, und hiess die Liebe gut um ihrer selbst willen, nicht erst des Gewinns wegen, den sie den andern oder uns selber bringt. Er machte sie deshalb von allen Begrenzungen frei, sowohl die, die wir dem Nächsten geben, so dass sie durch seine Feindschaft nicht vernichtet werden kann, als die, die wir Gott durch den Kultus erweisen, so dass jede selbstische Erwägung von ihm abgewehrt und der Akt einzig und völlig auf Gott bezogen wird. Denen, die sich an ihn anschliessen möchten, macht er die Unbedingtheit seiner Forderungen klar, und

zerbricht ihr Verlangen nach Glück und Geld und ihre Gebundenheit an die Sitte der Gemeinde ganz.<sup>1)</sup> Wenn in der Bitte, ihn begleiten zu dürfen, der Gedanke liegt: so Sorge man für sein Glück, dann stellt er ihr die Erklärung entgegen: er sei völlig arm und habe seinen Begleitern nichts zu bieten. Wenn der Anschluss an ihn nach der Meinung dessen, der ihn sucht, noch andre Abhängigkeiten neben sich bestehen lässt und nicht die völlige Freiheit vom Urtheil der Gemeinde bewirkt, dann lässt er ihn nicht zu. Aus leicht verständlichen Gründen bewahrten die Jünger die Erinnerung an einen Fall, wo er einen zu seiner Begleitung bereiten Mann sogar von der Pietätspflicht gegen den verstorbenen Vater losmachte. Kein Verlangen nach Glück, keine Schätzung einer andern Pflicht, kein zweites Interesse wird neben dem Gehorsam noch zugelassen. Alles fällt ab; er wandte den ganzen Willen derer, die sich ihm anschlossen, auf das, was er von ihnen verlangt.

Es hatte für alle grosse Wichtigkeit, dass Jesus die Unbedingtheit des Bussrufs dadurch sicher stellte, dass er ihn auch auf seine Mutter und Brüder anwandte. Jene Frau, die ihre Bewunderung für Jesus auf den Leib seiner Mutter übertrug, weil ein solcher Sohn der Stolz und die Freude seiner Mutter sei,<sup>2)</sup> sprach völlig aus der Denkweise der Gemeinde heraus. Diesen Gedankengang trugen ihm alle, auch die Seinigen, beständig zu mit der Erwartung, dass er ihn theile und sein Ziel darin habe, aus seiner Grösse die Verherrlichung seiner Mutter zu machen. Er bewährt aber die absolute Geltung des Bussrufs dadurch, dass er ihn auch gegen die egoistisch gerichteten Ansprüche der Seinigen wendet und auch sie unter die Regel stellt, dass Gottes Wort gehört und Gottes Wille getan werden müsse.<sup>3)</sup> Nur dadurch entsteht jene Verbundenheit mit ihm, die aus dem Menschen seinen Bruder macht.

Bei Johannes wird die absolute Art des Bussrufs Jesu nicht weniger deutlich, da er ihn in die Gegensätze: Wahrheit und Lüge, Liebe und Hass, Geist und Fleisch fasst. Die Zuwendung zum einen Glied dieses Gegensatzes bedeutet die entschlossene, vollständige Abwendung vom andern.

<sup>1)</sup> Matth. 8, 19—22. Luk. 9, 61. 62. 14, 25—35. — <sup>2)</sup> Luk. 11, 27. —

<sup>3)</sup> Matth. 12, 49; auch Johannes hat dies gleich bei den Anfängen Jesu an seinem Verkehr mit der Mutter dargestellt, 2, 4.

Die kategorische Bestimmtheit erhält der Bussruf Jesu dadurch, dass er religiös, d. h. von der Gewissheit Gottes umfasst ist. Was er fordert, tut Gottes Willen kund; wenn er richtet, so spricht er aus, was Gott verwirft.<sup>1)</sup> Am Gottesgedanken entstehen die absoluten Bindungen, die den Menschen ganz, nicht nur einen begrenzten, stückweisen, sondern seinen gesammelten Willen ergreifen. Darum zerbricht auch die Gemeinschaft ganz, falls an dieser Stelle Streit entsteht; ebenso ist die Einigung, wenn sie hier erreicht ist, ganz erreicht.

Aus der religiösen Begründung seines Ziels ergab sich weiter, dass Jesus die Gemeinde nicht als unwissend über das Gute und Böse behandelt, sondern ihr zumutet, dass sie die Verwerflichkeit ihres Verhaltens sehe und wisse, wovon sie sich zu lösen hat. Indem er verlangt, dass Israel Gott das Seine gebe, sagt er aus: es wisse, was es Gott vorenthält, obwohl es ihm gehört.

Er rechnet allerdings auch mit Verwirrungen im sittlichen Urteil, die Unterricht über das nötig machen, was sündlich sei. Sie entstehen durch die Sophistik, die Böses als gut rechtfertigen will, um sich als gerecht zu behaupten. Der Rechtslehre, die erst vor dem vollendeten Bösen erschrickt, wird gesagt, dass auch das Zürnen Sünde sei, oder wenn Petrus für sein Verzeihen eine Grenze sucht, wird ihm gezeigt, dass und weshalb auch diese Verweigerung der Vergebung ihm zur Versündigung werde. Die Spitzfindigkeit, die im Begriff »Nächster« eine Deckung für die Lieblosigkeit sucht, wird durch das Beispiel des Samariters widerlegt, und die verdorbne Sitte, die die Frau der Willkür des Manns preisgibt, als Sünde erwiesen.<sup>2)</sup>

Weil aber erst Verbildung und Sophistik, das Heucheln und Lügen, den Menschen dazu bringen, das Böse für gut auszugeben, so bestätigen diese Verwirrungen seine Überzeugung: die Kenntnis des göttlichen Willens sei der Gemeinde gegeben. Daher war er imstande, jeden für seine Lebensführung auf das zu verweisen, was er für sich selber wünscht, da er daran die sichere Leitung hat, die ihn zur Erfüllung des göttlichen Willens, ja in das ganze Gesetz führt, wenn er es nur unterlässt, zwischen sich und den

<sup>1)</sup> Matth. 7, 21. 12, 50. 15, 3. 19, 6. — <sup>2)</sup> Matth. 5, 21 f. 18, 21 f. Luk. 10, 29. Matth. 19, 3 usf.

ändern den bösen Unterschied aufzurichten. Für die Frage: was man tun müsse, um das ewige Leben zu erlangen, hat er deshalb bloss eine sie beschämende Antwort und gibt der Unwissenheit über das Gute nicht zu, dass sie aufrichtig sei. Das Gute ist dem Fragenden bekannt, so gewiss er den Guten kennt, und bleibt ihm unbekannt, bis er ihn kennt. Er weiss, wohin er sich zu wenden hat: »Halte die Gebote.«<sup>1)</sup> Parallel damit lautet die Anweisung an Nikodemus nicht: »Suche die Wahrheit, lerne und verstehe sie,« sondern: »Tue sie.« Er weiss, was schlecht und was gut ist, und dass nur der, der das Gute tut, seine Werke in Gott tut. Jesus suchte die Bedingung für Israels Anschluss an ihn nicht darin, dass er oder sonst jemand den göttlichen Willen erst entdecke; der entscheidende Vorgang besteht nach seinem Urteil nicht in einem Denkkakt, es kommt vielmehr darauf an, welchen Willen der Mensch tun will, den eignen oder denjenigen Gottes.<sup>2)</sup>

Diese Überzeugung entsteht ebenso aus der religiösen Begründung des Bussrufs, wie seine kategorische Fassung. Durch Gottes Gegenwart ist der Mensch in das Licht gestellt, und der Bussruf wird nur dadurch nötig, dass er Gottes Wort nicht als das in ihm bleibende hat.<sup>3)</sup> Weil Gott gut ist und allem Bösen widersteht, wäre Unwissenheit über die Sünde nur denkbar bei gänzlicher Geschiedenheit von Gott, und die Belehrungen über das, was gut und böse sei, sind selbst schon ein Teil des Bussrufs und werden dadurch nötig, dass die Gemeinde sich dem Willen Gottes widersetzt. Warum kennen die Weingärtner ihre Pflicht? Sie wissen, wem der Weinberg gehört, und die zum König Geladenen wissen, was sie dem an Ehre und Gehorsam schulden, der König ist. Der Gerechte weiss, was er zu tun hat, wenn sein Bruder heimkehrt, weil er weiss, was er dem Vater schuldig ist. Ob der Mensch in seinem eignen Namen kommt oder im Namen Gottes, ob er als Dieb und Räuber über die Mauer in die Hürde eindringt oder durch die Türe vom Türhüter eingelassen wird, ob er aus der Wahrheit und aus Gott ist und sein Werk in Gott tut, oder nicht, das weiss der Mensch.<sup>4)</sup> Nach Jesu Urteil ist die sittliche Erkenntnis mit dem Besitz der Kenntnis Gottes da.

<sup>1)</sup> Matth. 7, 12. 19, 17. Luk. 10, 25—37. — <sup>2)</sup> Joh. 3, 20. 21. 7, 17. —

<sup>3)</sup> Joh. 5, 38. — <sup>4)</sup> Joh. 5, 43. 10, 1. 8, 47. 18, 37. 3, 21.



Eine Untersuchung und Unterscheidung der Vorgänge, die den Menschen dazu führen, sein Verhalten als sündlich zu verwerfen, findet sich bei Jesus nicht. Er hat nicht zu berechnen versucht, was dabei der Natur oder dem Gewissen oder der Schrift oder seinem eignen Wort zuzuteilen sei. Er hat die Zuversicht, dass er als Licht auf die Menschen wirke und ihnen das Sehvermögen verschaffe, durch das sie den Gegensatz zwischen ihrem Willen und dem göttlichen Willen wahrnehmen, so dass ihnen jetzt die Erkenntnis dargereicht wird, die sie für die Umkehr zu Gott bedürfen. Sie brauchen aber dazu nicht eine Untersuchung über das, was als Lichtquelle in ihnen wirke, sondern nur das Eine, dass sie ihre Bosheit in ihrer Verwerflichkeit sehn.

So wurde aus der Arbeit Jesu ein Kampf. Das wäre aus ihr nicht geworden, wenn er mit dem Bussruf nur die Beschreibung und Enthüllung des Bösen erstrebt hätte. Da er aber den Menschen von der Sünde weg zu Gott hin wenden und seinen Willen bewegen will, so beginnt ein Ringen zwischen ihnen, bei dem beide mit Stoss und Gegenstoss aufeinander wirken. Ein Kampf wäre auch dann nicht entstanden, wenn er nur die richterliche Funktion zu seinem Auftrag gerechnet und die Enthüllung der Sünde damit abgeschlossen hätte, dass er sie verurteilte und seine Gemeinschaft mit ihr aufhobe. Da er aber den Vollzug des Rechts so lange zurückstellt, als der Bussruf gilt, tritt er mit diesem an den Menschen heran, nicht von ihm weg, in die Gemeinschaft mit ihm, nicht in die Geschiedenheit von ihm und sucht ihn mit sich zu einigen. Da aber diese Einigung nur durch die Umkehr des Sünders erreicht werden kann, so bekommt die Arbeit Jesu alle Merkmale des Kampfs, und die Entschiedenheit des Bussrufs, die alle ausgleichenden Vermittlungen ausschliesst, machte ihn schwer. Sowie sich Jesus auf relative Urtheile beschränkt hätte, so wäre die Eintracht zwischen ihm und der Gemeinde zu erhalten gewesen, auch wenn er ihre Zustände hart schalt. Aber Jesus brach von der Unbedingtheit der Entscheidung, vor die er die Gemeinde stellt, nichts ab.

Alles lag daran, dass er den Kampf im Frieden führe, nicht so, dass er in einen Zank verwandelt wird. Die Art, wie er den Bussruf formte, erhielt durch die Grösse seines Ziels, da er ja die Gemeinde zu Gott zurückführen will, die

grösste Wichtigkeit. Wenn er, indem er sich in den Kampf stellte, aufhörte, für die Seinen der Schöpfer des Friedens zu sein, so verdunkelte er auch seinen königlichen Beruf; denn am Christusnamen haftet das Merkmal untrennbar, dass er der Gemeinde den Frieden schaffe. Zunächst hat er den Kampf dadurch gegen unnötige Verschärfungen geschützt, dass er die Sitte der Gemeinde unverletzt liess und mit niemand, auch mit den Pharisäern nicht, den Verkehr abbrach. Doch war er damit zugleich auch wieder vertieft. Er hätte sich die Aufgabe erleichtert, wenn er die Gemeinde gemieden hätte, wie der Täufer, der sich in die Wüste stellte. Indem er dagegen mit allen »ass und trank«, pflanzte er auch das Busswort in seinen persönlichen Verkehr mit den Einzelnen hinein. Lukas macht uns dies dadurch deutlich, dass er jenen Sprüchen Jesu, die den Pharisäismus verurteilen, ihren Ort bei einem Mahl gibt, an dem Jesus der Gast eines Pharisäers war.<sup>1)</sup> Die Angabe, dass Jesus sein Busswort nicht nur öffentlich, sondern auch im persönlichen Umgang mit den Einzelnen vertrat, ist für Jesu Bild unentbehrlich, da sich Unwahrhaftigkeit an dasselbe heftete, wenn er bloss als der grosse Redner beschrieben wäre, der in der Öffentlichkeit die Gegner angreift, dagegen im persönlichen Verkehr das Busswort ausser Geltung setzt. Er vertrat dieselben Normen, die ihm das öffentliche Wort gaben, auch als der Gast eines pharisäischen Wirts.

Den Frieden legt er in den Kampf dadurch hinein, dass er den gegen Gott und ihn Streitenden die Versöhnung anbietet. So führt er die Gemeinde in den Frieden mit Gott. Er stellt ihn auch zwischen den Menschen dadurch her, dass er sie in die Liebe führt. Mit dem, was er durch die Bergpredigt seinen Jüngern nimmt, mit dem Zürnen und der nach der fremden Frau begehrenden Lust und dem Lügen und dem Missbrauch des Rechts zur eignen Verteidigung und der Vermengung der Liebe mit dem Hass, nehmen sie sich selbst und den andern den Frieden. Ebenso verlieren ihn die Gerechten, die sich durch ihre Gerechtigkeit selbst erhöhen, und die, die nach dem Schatz auf der Erde trachten oder sich mit der Sorge beladen, und die, die aneinander als Richter handeln. Die Jünger hatten es vor Augen, dass

---

<sup>1)</sup> Luk. 11, 37—52; vgl. Luk. 14.

er den Streit von ihnen nahm und zwischen ihnen den Frieden schuf.

Das schloss aus, dass er den Zwang zu seinen Arbeitsmitteln rechne; er verbot ihn auch seinen Jüngern.<sup>1)</sup> Mit dem Zwang hätte er den Zank erzeugt. Man soll aber den Mantel nicht so flicken, dass er noch schlimmer zerreisst, und jungen Wein nicht so aufbewahren, dass Wein und Schlauch verderben. Der Anschluss an ihn soll innerlich begründet sein, weil er ganz und wahr sein soll. Darum verlangt er von niemand eine äusserliche Unterwerfung und schützt, ehe der Glaube an ihn erreicht ist, alle in ihrem religiösen Besitz. Ein Gemenge von Altem und Neuem stiftet bloss Schaden.

Eine Erweichung des Bussrufs, die den Kampf umgangen hätte, führt er durch seine Geduld nicht herbei; denn sie beruht auf der Überzeugung, dass sich das Alte und das Neue durch einen klaren, allen deutlichen Gegensatz scheiden. Die Gemeinschaft, in die er sich mit der vorhandnen Frömmigkeit stellt, verhütete, dass sein Angriff auf andres bezogen wurde als allein auf das Böse. Nur gegen dieses, nicht gegen die natürliche Art des Menschen oder gegen den religiösen Besitz des Israeliten richtet sich seine Gegnerschaft. Das machte er dadurch allen deutlich, dass er den religiösen und natürlichen Verkehr mit ihnen nicht abbrach.

Er öffnet der Gemeinde den Zugang zur Busse, so weit er kann, gibt dem Bussruf die denkbar einfachste Fassung und legt ihn unmittelbar in ihr Verständnis und Vermögen hinein; denn er hat der Aufhebung des Unrechts, das der Mensch dem Menschen tut, den Wert der Umkehr zu Gott zuerkannt. Dem Schriftgelehrten hält er von den beiden grossen Geboten das vor, das seine Liebe für den Nächsten verlangt, mit der Verheissung: so erlange er das ewige Leben, und wann man dieses Gebot erfüllt und wann nicht, zeigt er ihm am Samariter und am Priester und Leviten, womit er ausdrücklich dort den religiösen Mangel, hier den religiösen Besitz betont. Obgleich der Samariter nicht aus dem Tempel kam, hat der Schriftgelehrte dennoch von ihm zu lernen, wie man Gottes Willen so tut, dass man das ewige Leben empfängt. Dem Reichen in der Qual hat er nicht vor-

<sup>1)</sup> Matth. 9, 16. 17. 7, 6.

gehalten, dass er Gott vergessen habe, wohl aber dass er Lazarus verkommen liess. Zwar spricht der Schluss des Gleichnisses aus, dass er mit seiner Härte Mose und den Propheten den Gehorsam verweigert hat; sie kommen hier aber als die Zeugen für das Liebesgebot in seinen einfachen Anwendungen in Betracht. Dass der Reiche nicht nur gegen seine natürliche Empfindung, sondern gegen das ihm wohlbekannte Gebot der Schrift handelte, macht seine Schuld schwer. Auch dem andern Reichen, der ihn nach einem Werk fragt, das ihm das ewige Leben bringen soll, nannte Jesus die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs. Das ganze Gesetz und die Propheten werden dann erfüllt, wenn wir den Leuten geben, was ihnen gehört, worüber uns unsre eignen Wünsche unterrichten. Den Zwiespalt der Überlieferung mit Gottes Gebot beweist er nicht an der Armeligkeit ihrer religiösen Vorschriften, sondern daran, dass sie in gewissen Fällen vom Gebot, das für den Vater und die Mutter die Ehre verlangt, befreit. Er hat damit wieder einer einfachen, jedem Streit entzogenen Norm bei der Beurteilung der Gemeinde die erste Stelle gegeben, und mit den Vertretern der Überlieferung nicht von ihren religiösen Willkürlichkeiten und exegetischen Torheiten gesprochen, sondern ihnen alles verziehen; nicht vergeben aber hat er ihnen, dass sie einem Sohn unter Umständen gebieten können: er müsse Gottes wegen den Vater hungern lassen. Auch das abschliessende Urteil Jesu über die Gemeinde wendet dieselben Normen auf sie an. Das Gewichtige im Gesetz sind das Gericht und das Erbarmen und die Treue. Wer diese versäumt, macht sich seinen ganzen Gehorsam gegen das Gesetz, mag er auch sein Gewürz gewissenhaft verzehnten, nicht nur nichtig, sondern zur Schuld. Unrein nennt er das Mahl des Pharisäers trotz aller Waschungen wegen des Raubs und der Unmässigkeit. Die Gedanken des Herzens, die den Menschen vor Gott schänden, sind die, die gegen die zweite Tafel des Dekalogs streiten. Den Jüngern macht er durch die Bergpredigt an denselben Normen seinen Widerspruch gegen ihre bisherige Frömmigkeit deutlich. Was ihnen die bessere Gerechtigkeit gibt, wird auch hier nicht aus dem Bereich des Kultus oder der Theologie entnommen, sondern dadurch erlangt, dass sie das Zürnen, die Unkeuschheit, das Lügen, die Rachsucht und den Hass überwinden. Der Ernst,



mit dem er demjenigen Bösen widersteht, das wir den Menschen tun, zeigt sich auch in der Härte seiner Drohung. Spricht er vom verkehrten Almosen, Beten und Fasten, bei dem Gott seine Ehre nicht gegeben wird, so sagt er freilich: ein solcher Gottesdienst sei nutzlos. Aber die Bedrohung mit der Verurteilung zur Gehenna steht nicht hier, sondern da, wo er vor dem zornigen Wort warnt, das den andern schändet, und der Aufruf zum entschlossenen Widerstand, damit nicht der ganze Leib in die Gehenna geworfen werde, ist der falschen Lust entgegengestellt, die die Frauen entehrt.<sup>1)</sup>

Das lässt sich nicht nur daraus ableiten, dass der Bussruf Jesu an den groben Sünden das Gewissen der Hörer wecke; denn in dieser Hinsicht besteht zwischen seiner Volksrede und seinem Unterricht der Jünger kein Unterschied. Den Jünger heisst Jesus im Gebet nicht bekennen, wie viel seine Gottesliebe gearbeitet habe, sondern dass er dem Nächsten verzeihe, und in seinem Schlusswort an die Jünger formuliert er die Norm, nach der er alle richten werde, so, dass er seine Gnade den einfachen Erweisungen der Güte gewährt, mit denen wir hilfreich aneinander handeln.<sup>2)</sup>

Wenn wir von den Analogien ausgehen, die die Religionsgeschichte bietet, so wäre es nicht befremdlich, wenn sich bei Jesus die Stärke seines Gottesgedankens darin zeigte, dass ihm alle übrigen Verhältnisse wertlos würden. Aber schon in dieser Gestaltung des Bussrufs haben wir den entgegengesetzten Vorgang vor uns, dass ihn die Verbundenheit mit Gott mit der Menschheit vereint, nicht von ihr trennt, das Menschliche ihm würdig und wertvoll macht, nicht gleichgültig, so dass er zum Beschirmer derjenigen Beziehungen wird, die uns miteinander vereinen. Darin lag auf seinem Standort keine Abschwächung, sondern die Durchführung des religiösen Ziels, dem sein Bussruf dient. Es ist Gott, der für den Menschen die Güte begehrt, wie er selbst gütig an ihm handelt; ebenso steht Jesus, indem er das Recht des Menschen gegen den, der es verletzt, vertritt, für Gottes Willen ein. In den Bildern, durch die er den Bussruf darstellt, kommt die religiöse Schwere der Sünde zur vollen Darstellung. Der Sohn verweigert dem Vater den Gehor-

<sup>1)</sup> Luk. 10, 25—37. 16, 19—31. Matth. 19, 18. 19. 7, 12. 15, 3—6. 23, 23. 25. 15, 19. 5, 22. 29. — <sup>2)</sup> Matth. 6, 12. 25, 31—46.

sam; der Knecht rafft an sich, was seinem Herrn gehört; die Gäste verachten die Ladung des Königs. Was Jesus unter den Dingen Gottes verstand, die Israel ihm geben soll, aber nicht gibt, wissen wir aus den ersten Bitten des Unser Vaters. Es benützt Gottes Berufung zu seinem eignen Ruhm, verlangt von Gottes Regierung sein Glück, tut auch in seinem Gottesdienst nur seinen Eigenwillen und nährt an ihm seinen Stolz. Die Liebe Gottes, die auf das bedacht ist, was Gottes ist, hat es nicht. Und wie es die Gaben Gottes, seine Erkenntnis, sein Gebot, seine Verheissung in den Dienst seiner selbstischen Sucht stellt und mit ihnen nicht Gottes, sondern die eigne Verherrlichung anstrebt, so wird ihm auch die Erfüllung der Verheissung umsonst angeboten; denn es begehrt nicht, was Gott ihm gibt, und verachtet seine Gnade. Mit dem Bild von den Gästen ist für die Sünde der Gemeinde eine besonders scharfe Formel geschaffen, weil sich hier ihr Streit gegen Gottes Güte richtet, nicht gegen seinen gebietenden Ernst. Auch im Kampf des Menschen gegen Gott gibt es Punkte, wo er sich so an Gott vergreift, dass er unrettbar fällt. Da Jesus im göttlichen Geist die grösste Gabe Gottes sieht, heisst er den Menschen verloren, der das Wirken des Geistes vor Augen hat und ihn zu lästern vermag.<sup>1)</sup> Über Jerusalem ergeht die Verurteilung deshalb, weil es von jeher die Propheten gesteinigt hat, und Petrus wird die Verfehlung des Menschen an Gott mit den zehntausend Talenten dargestellt, neben denen die Schuld des Menschen am Menschen etwas Geringes bleibt. Indem Jesus den Bussruf gegen das Unrecht wendet, das zwischen den Menschen geschieht, hat er nicht die Absicht, seine religiöse Schuld zu bestreiten oder als klein darzustellen; im Gegenteil, dadurch beweist er sie. Wenn sogar das einfachste Gebot zertreten wird und die zunächst liegende Erweisung der Liebe dem Menschen unmöglich wird, so ist bewiesen, wie gross sein Widerstreben gegen Gott ist. Wie soll »ein boshafte und unkeusches Geschlecht« Gott dienen? wie ein Priester Priesterdienst tun, wenn er nicht einmal einem Sterbenden hilft? wie die wirklich beten, die imstande sind, der Witwe ihr Haus zu nehmen? Angeblich beten sie, sagte er.<sup>2)</sup> Das Schreckliche an ihrem Verhalten besteht nicht nur darin, dass dadurch ein Mensch zu Grunde geht; das ist Gottlosigkeit.

<sup>1)</sup> Matth. 12, 31. — <sup>2)</sup> Matth. 12, 38. Mark. 12, 40.

Allein nicht in der unermesslichen Schuld gegen Gott, sondern in der kleinen Schuld, die zwischen den Menschen entsteht, sieht Jesus das, was Gottes Zorn und Gericht begründet. Die grosse Schuld, die Petrus vor Gott hat, wurde ihm erlassen, weil er um die Vergebung bat; aber wenn er nun den Mitknecht würgt, so wird ihm das Gefängnis zu teil. Dann wird aus dem Gottesdienst die Sünde, an der der Mensch fällt, wenn er mit ihm seine Bosheit stärkt. Wenn er sein Unrecht am Menschen nicht gut machen und dennoch opfern will, schickt ihn Jesus vom Altar weg, weil es keine Bestechung Gottes gibt und keine Möglichkeit, sich Gottes Gunst zu verschaffen, ehe der Bruder erhalten hat, was ihm gebührt. Soll der Eid auch dann unverbrüchlich sein, wenn mit ihm den Eltern die Hilfe verweigert wird, so heisst Jesus das die Abschaffung des Gesetzes. Hosea 6, 6 wird denen gesagt, die statt den Menschen die Güte Gott die Opfer bringen, und der Priester dann unter den Samariter erniedrigt, wenn er den Verwundeten liegen lässt.<sup>1)</sup>

Unter denselben Gesichtspunkt stellt Jesus die Verwerfung des Markts. Er verwirft ihn deshalb, weil Israel damit seine Geldgier und Gewinnsucht sogar in das Heiligtum hineinträgt und sie dort ohne Scheu entfaltet. Es macht aus dem Haus seines Vaters ein Geschäftshaus und braucht den Gottesdienst, um sich Reichtum zu verschaffen.<sup>2)</sup> Er hiess es Sünde, dass sie den Tempel des unermesslichen Geschäfts wegen schätzen, das sich wegen seiner wirtschaftlichen Bedeutung für die Stadt mit ihm verband, und nannte einen Kultus verdorben, der dazu dient, damit sich der Mensch bereichere. Er geht aber mit dem Vorwurf: sie machten aus dem Tempel eine Höhle für Räuber, darüber noch hinaus. An der Höhle wird auch für ihn, wie für Jeremia, der Gedanke haften, dass sie dem Räuber Schutz verschafft, worauf er zu neuer Arbeit auszieht. Israel braucht den Tempel, um sich Gottes Schutz zu verschaffen für seinen bösen Weg, nicht um das Böse zu lassen und zu Gott zurückzukehren. Er soll das Volk gegen Gottes Zorn decken und ihm die Sicherheit gewähren, damit es seine Sünde ungestraft fortsetzen kann. Deshalb muss der Markt beim Tempel sein, damit jeder die Gabe bei der Hand habe, mit der er sich die Sicherheit erkaufen

---

<sup>1)</sup> Matth. 5, 23. 24. 15, 4—6. 9, 13. 12, 7. Luk. 10, 31. — <sup>2)</sup> Joh. 2, 16.

will, und deshalb erwächst aus dem Kultus das Verderben der Gemeinde.

Die Ermächtigung, seinem Busswort diese Gestalt zu geben, ergab sich für Jesus aus seinem Zweck, daraus, dass es die Rettung des Menschen bewirken will. Weil er dem Gericht entgehen und zu Gott kommen soll, darum verlegt er die Entscheidung, mit der er sich für oder gegen Gott bestimmt, in diejenigen Verhältnisse, die ihn unmittelbar zum Wollen und Handeln aufrufen, in dasjenige Gute, das er jetzt tun kann, in dasjenige Böse, das er jetzt lassen kann, und ermöglicht wird ihm dies, weil sich Gottes Gnade in der Berufung zur Busse offenbart.

Darum hat es Jesus nicht zur Aufgabe des Bussrufs gerechnet, dass er alles Böse bis in seine dunkelsten Tiefen hinab zu enthüllen habe. Er befreit ihn dadurch von der Härte. Er brauchte im Tempel die Geißel nicht gegen die am Altar Opfernden, auch nicht gegen die Priester, sondern ist zufrieden, wenn die Gemeinde am Markt begreift, was ihren Gottesdienst befleckt. Er hält dem Menschen nicht seine ganze Armseligkeit vor, von seinen dunkeln Vorstellungen an, die er sich über Gottes Reich macht, bis hinab zur Verkehrung der natürlichen Triebe, sondern zeigt ihm denjenigen bösen Willen, den er zerbrechen kann. Er kann am Bruder Recht und Güte üben und das Unrecht abtun, das er ihm tat, und das verzeihn, was er selber litt. Weil er es kann, soll er es auch, und diese Forderung erhält das volle Gewicht der Bedingung für seinen Anteil an Gottes Herrschaft, aber auch ihre volle Verheissung.

Der ganze evangelische Bericht zeigt, wie stark und nachhaltig Jesus seine Jünger unter die Herrschaft dieser Regel zu stellen vermocht hat. Obwohl ihn der Bussruf beständig mit dem Gemeinsten am Menschen und am Juden in Berührung bringt, ist die Tendenz, das Gemeine zu enthüllen, dem evangelischen Bericht ganz fremd. Derjenige Vorgang, bei dem sich am meisten widerwärtige Roheit an Jesus drängt, entsteht dadurch, dass ihm die Pharisäer die Ehebrecherin mit der grausamen Wollust vorführen, die auf das Todesurteil lauert; es ist aber nicht Zufall, dass uns dieses Stück, so wertvoll es ist, durch eine andre Tradition als die Evangelien erhalten ist.<sup>1)</sup> Wenn Lazarus

<sup>1)</sup> Joh. 8, 1—11.



vor der Türe des Reichen unter den Hunden stirbt, so gibt Jesus seinem Bild freilich packende Deutlichkeit; aber das Mass wird bewahrt; er stellt nicht den Blutsauger dar; »er lebte alle Tage herrlich und in Freuden«, das genügt. Die von den Evangelien uns vorgelegte Beschreibung der Sünde reicht zwar völlig aus, um uns jenen Abscheu und jenes Grauen verständlich zu machen, mit dem Jesus auf die Gemeinde sah, wie es das flammende Wort »Schlangenbrut« zum Ausdruck bringt. Aber der Bericht hat dies vor allem dadurch erreicht, dass er, vom menschlichen Standort aus gesehen, edle Gestalten in den Verkehr mit Jesus bringt und dadurch unter sein Busswort stellt. Der Reiche, der nach dem Werk fragt, durch das er sich das ewige Leben verschafft, oder die Frau, die seine Mutter preist, oder der Mann, der ihn gegen seinen Bruder als Schirmer anruft, weil er ihn um sein Erbe zu betrügen sucht, oder Martha, die sich um Jesu Bedienung bemüht und darum der Schwester grollt, sind nicht unedle Erscheinungen. Die Wucht des Bussworts Jesu wird an ihnen gerade dadurch sichtbar, dass es sich denjenigen Tendenzen widersetzt, die jedermann versteht und kennt. Der ganze Bericht bekommt seine Gestalt durch die Regel Jesu, dass der Bussruf auf das Vergeben begründet ist und darum den Menschen nicht schändet und seine Bosheit nicht enthüllt, sondern ihm denjenigen Willen gibt, durch den er sich von ihr befreit und Gott gehorsam wird.

Darum verband sich der Bussruf Jesu nicht mit einer aufgeregten Arbeitsweise, die den Menschen durch die Erregung starker Gefühlsstürme zu bewegen sucht. Die Evangelien besäßen die sie auszeichnende Ruhe nicht, wenn nicht an ihr zuerst Jesu eigne Arbeit ihr Merkmal hätte. Er wollte ja den Hörer zum richtigen Handeln leiten, zu dem er nicht in der Erregung, sondern dadurch gelangt, dass er klar vor ihm stehende Normen mit Entschlossenheit ergreift.

## 6.

### Die Berufung der Frommen zur Busse.

Das Volk, und innerhalb des Volks die einzelne Gemeinde, wie Kapernaum und vor allem Jerusalem, betrachtet Jesus als eine Einheit, die einen gemeinsamen Willen hat

und zum gemeinsamen Handeln fähig ist.<sup>1)</sup> Diese Einheit trifft seine Verurteilung: ihr gemeinsamer Wille ist verwerflich; und an sie ergeht die Berufung zu Gott: die Gemeinde soll sich zu ihm bekehren. Das Busszeichen im Tempel verlangt die Umkehr nicht von einzelnen Priestern oder Opfernden, sondern fordert die Entscheidung für Jesus von der Gemeinde. Die Gleichnisse, die Israels Schuld darstellen, schreiben dem Volk einen einheitlichen Gesamtwillen zu. Unter den Weingärtnern werden nicht solche unterschieden, die ihrem Herrn treu blieben, und solche, die sich an seinem Gut vergriffen, ebensowenig unter den Gästen solche, die zum Fest des Königs bereit sind, und solche, die es ausschlagen. »Die Generation« ist boshaft und unkeusch.

Wie kann eine Gemeinde handeln? Man könnte erwarten: Jesus verlege die Entscheidung in die Obrigkeiten. Ihre Wichtigkeit für das Schicksal des Volks wird nicht übersehen.<sup>2)</sup> Der Hof des Fürsten ist ein Herd der Gottlosigkeit.<sup>3)</sup> Die Gemeinde gleicht einer Herde ohne Hirten, einem reifen Weizenfeld ohne Arbeiter,<sup>4)</sup> und diese Bilder enthüllen noch nicht ihre ganze Not: Diebe und Räuber brechen in die Hürde ein und brauchen die Schafe nach ihrem Willen. Die religiösen Machthaber, denen die Gemeinde gehorcht, haben ihre Autorität nicht von Gott; sie sind nicht vom Türhüter durch die Türe zu den Schafen eingelassen. Ihre Gewalt stammt aus ihrer herrschgierigen Eigensucht und sie verwalten ihr Amt nicht als Dienst Gottes, sondern für ihre Grösse und ihren Gewinn.<sup>5)</sup> Jesus hat den Bussruf dennoch nicht auf die Regenten beschränkt; er sucht die Schuld der Gemeinde nicht einzig bei ihnen, und macht ihre Bekehrung nicht einzig von der Busse ihrer regierenden Männer abhängig.<sup>6)</sup> Er isoliert diese nicht von der Gemeinde, sondern stellt sie in diese hinein und schreibt

---

<sup>1)</sup> Kapernaum, Chorazin, Bethsaida Matth. 11, 20—24; Nazareth 13, 57; Jerusalem 23, 37; vgl. 10, 14. 15. — <sup>2)</sup> Johannes hat die Abhängigkeit der Gemeinde von ihren Regenten stark betont, 7, 26. 48. — <sup>3)</sup> Matth. 14, 1—12. Mark. 8, 15. — <sup>4)</sup> Matth. 9, 36—38. — <sup>5)</sup> Joh. 10, 1. 8—10. Häufig wird auch das Bild von den Weingärtnern im selben Sinn verstanden wie die in die Hürde brechenden Diebe. Ich halte bei den Weingärtnern nur die Deutung für möglich, die sie zum Abbild der Gemeinde macht. — <sup>6)</sup> Von Antipas hat Jesus nichts weiter begehrt, als dass er ihm Frist lasse, Luk. 13, 32. 33.

ihr in Gottes Sache das Vermögen und die Pflicht zum eignen Handeln zu.

Die grösste Bedeutung für die Entscheidung der Gemeinde kommt dagegen den Frommen zu. Auf sie legt Jesus das Schicksal der Gemeinde; denn von ihrem Entschluss hängt das Urteil aller ab. Darum wendet Jesus seinen Bussruf mit besondrer Dringlichkeit an sie. In Kapernaum unterscheidet sich von der Gesamtgemeinde eine pharisäische Gruppe, die jedermann als solche kennt, und auf der andern Seite eine Schar von Männern, die öffentlich als Sünder gelten, denen der Hauptteil der Gemeinde die Gemeinschaft aufgesagt hat. Beiden bot er den Bussruf mit seiner vollkommenen Vergebung und mit seiner unbedingten Forderung an. Die Bekehrung der Gemeinde geschieht aber nicht schon dadurch, dass die Sünder zu ihm treten, sondern käme erst dann zustand, wenn sich die Gerechten ihm unterwürfen, und sie wird unmöglich, weil sich die Gerechten ihm widersetzen; denn sie besitzen die Autorität, der die Gemeinde gehorcht.

Nur das traditionelle Urteil, das die Gemeinde beherrschte, gab der Berufung der Zöllner für Jesu Werk diese hervorstechende Bedeutung. Dagegen wird im eignen Verkehr Jesu mit seinen Gefährten nirgends sichtbar, dass er die, welche die Gemeinde Sünder nannte, in besondrer Weise als seiner Gnade bedürftig von den andern unterschied. Eine solche Auszeichnung einzelner als besondrer Sünder hätte die Vollständigkeit seiner Vergebung geschmälert und die Zuversicht aller zu seiner Gnade gehemmt. Das echte Verzeihen tilgt die Folgen der Sünde ganz und stellt dadurch zwischen allen die Gleichheit her. Es liegt darin ein wichtiges Zeugnis für Jesu Verhalten, dass der evangelische Bericht die Grösse und Notwendigkeit der Vergebung Jesu nicht etwa an Matthäus, oder sonst an einem besondern Sünder, sondern an Petrus sichtbar macht.<sup>1)</sup>

Dass der Bussruf auch den Gerechten gilt, haben die Jünger so stark betont, daß nur wenige Stücke der Überlieferung sich mit jener Missachtung Gottes und des Nächsten

---

<sup>1)</sup> Der Bericht über Jesu Verhalten wird durch die Praxis der ersten Gemeinde bestätigt; denn diese hat in ihrem Kreis die Gleichheit aller vor Gott durchgeführt. Es gab in ihr nicht eine besondre Gruppe von Büssern.

beschäftigen, die sich offenkundig als Sünde darstellte und im öffentlichen Urteil gerichtet war.<sup>1)</sup> Darauf wirkt auch ein, dass Jesus nicht die Schändung des Menschen durch die Enthüllung seiner Sünde begehrt. Wo sie erkannt ist, da schweigt die Liebe. Das ist aber nicht das einzige Motiv, das den Bericht gestaltet; vielmehr schreiben die Jünger dem Bussruf Jesu an die Gerechten eine besondre Bedeutung zu und machen das Verständnis seines Willens und seines Kreuzes von ihm abhängig.<sup>2)</sup> Nicht von denen spricht Jesus, die den Weinberg Gottes verliessen und sich seinem Dienst entzogen, sondern von der Sünde derer, die ihn verwalten, aber sich zum Nutzen, nicht für Gott. Gegen die, die den Mord verdammen und den Ehebruch als Sünde meiden, nicht gegen die, die morden und jeder Lust folgen, gegen die, die für ihr Recht kämpfen, nicht gegen die, die in massloser Rachsucht für das Auge das Leben fordern, gegen die, die den Freund lieben, nicht gegen die Egoisten, die nur sich selber leben, gegen die, die mit Eifer wohlthätig sind und fasten und beten, nicht gegen die, die es unterlassen, spricht die Bergpredigt. Dasselbe wiederholt sich beim Sabbat, bei der Reinheit und dem Tempeldienst. Wir haben kein Wort gegen solche, die den Sabbat brechen, sondern nur gegen solche, die ihn aufs strengste heiligen.<sup>3)</sup> Das Busszeichen im Tempel wendet sich nicht gegen die, die das Opfer verachten, sondern gegen den Markt, den jedermann zum glänzenden Betrieb des Gottesdiensts für nötig hält. Den Streit wegen der Vergebung der Sünde beginnen nicht die, die sie gering schätzen, sondern die, die sie als Gottes Vorrecht gegen die Entweihung schützen wollen, die Jesus an ihr begehre. Nicht einen Reichen, der sich an seinem Reichtum berauscht, sondern einen solchen, der nach dem ewigen Leben begehrt, stellt er vor Gottes Herrschaft wie das Kamel vor das Nadelloch. Den Sohn, der sich vom Vater scheidet, stellt er des andern Sohns wegen dar, der stets beim Vater blieb und ihm mit Worten

---

<sup>1)</sup> Luk. 16, 19 f. Mark. 12, 40. Joh. 4, 18. — <sup>2)</sup> Auch das mag auf die Gestaltung der Texte Einfluss haben, dass die Christenheit in ihnen solche Worte Jesu sucht, die ihr selber gelten, nicht solche, durch die er die richtet, die draussen sind. — <sup>3)</sup> Nicht durch unsre Evangelien, sondern nur durch eine andere Überlieferung kam ein Spruch an einen, der den Sabbat brach, in die alte Kirche hinab.



Gehorsam verspricht, damit dieser seine Sünde sehe. Ebenso ist die Begegnung mit der Sünderin und mit der Ehebrecherin deshalb erzählt, damit die Sünde der Gerechten offenbar werde.<sup>1)</sup>

Derselbe Gesichtspunkt formt den Bericht über den Verkehr Jesu mit seinen Jüngern. Nicht einem Jünger, der nicht verzeihen will, sondern dem, der am selben Tag siebenmal verzeihen will, gab er das Gleichnis vom Knecht, der in das Gefängnis kam. Nicht Trägen, die sich um Gottes Herrschaft nicht kümmern, sondern denen, die nach der Grösse vor Gott begehren, nicht Glaubenslosen, sondern denen, die ihn um die Mehrung ihres Glaubens bitten, zerbricht er ihre Hoffnungen.<sup>2)</sup>

Die Frommen beruft Jesus zur Busse nicht bloss darum, weil er auch ihre Sünde verwirft, sondern darum, weil er ihre Gerechtigkeit verurteilt. Die Gerechten zu rufen ist nicht sein Beruf. Den Vater preist er, weil er den Weisen die Erkenntnis versagte und ihnen sein Werk verbarg. Die Verehrer Gottes, die ihm mit viel Gebet und Fasten und grosser Wohltätigkeit dienen, schickt er weg ohne Lohn. Den Sohn, der das Gebot des Vaters nie übertrat und sich mit dem vollen Sohnesrecht in seinem Haus befindet, trennt er von Gott. Der, der Gott für seine Frömmigkeit dankt, ist der, der nicht gerechtfertigt wird. Dem, dem nur eine kleine Schuld verziehen werden muss, wird seine Lieblosigkeit vorgehalten, weil ihm umsonst vergeben ward, ohne dass er die Liebe empfing. Die, die der Berufung des Herrn gehorsam den ganzen Tag gearbeitet haben, sind die, die sich gegen ihn auflehnen und murren, und die, die dem Vater jeden Gehorsam versprechen und ihr Ja zu seinem Willen geben, sind die Ungehorsamen.<sup>3)</sup>

Wir kommen nicht zum Verständnis Jesu, wenn wir den Begriff »gerecht« entleeren, so dass er nicht mehr den vollen Ernst der sittlichen Zustimmung besitzt. Wird er in eine Ironie verwandelt, so verliert auch die Verurteilung der Sünder, die Jesus den Gerechten gegenüberstellt, ihren Ernst. Die Kranken, von denen er redet, sind nach seiner Meinung ernsthaft krank; ebenso gewiss sind die Gesunden

<sup>1)</sup> Matth. 21, 33—44. 5, 21. 27. 28. 43. 6, 1. 5. 16. 12, 1. 21, 12. 9, 3. 21, 29—31. Luk. 15, 11—32. 7, 36—50. Joh. 8, 1—11. — <sup>2)</sup> Matth. 18, 21. 1. Luk. 17, 5. — <sup>3)</sup> Matth. 9, 13. 11, 25. 6, 1 f. Luk. 15, 29 f. 18, 11 ff. 7, 41 f. Matth. 20, 1 ff. 21, 28.

gesund. Jesus gesteht den Gerechten zu, dass sie wirklich Gott gehorchen und das tun, was er befiehlt. Sie handeln nach der Schrift und stehen darum neben den Gefallnen, wie die Gesunden neben den Kranken, wie die beim Hirten gebliebne Herde neben dem verirrtten Schaf, wie der, der nur wenig schuldig blieb, neben dem, der eine grosse Schuld nicht entrichten kann. Wer dieses Urteil verflüchtigt, verfällt beim andern Glied des Gegensatzes in eine Idealisierung der Sünde, die Jesu Meinung verfälscht. Die üblichen Liebkosungen, die dem im Grund edel und frei gesinnten Zöllner gespendet werden, sind ekelhaft. Jesus hat in voller Schärfe den ethischen Gegensatz im Auge: hier Frivolität, Verachtung Gottes, Geldgier und Grausamkeit, wirkliche, nicht nur scheinbare Schuld, dort Hingabe an Gott, Achtsamkeit auf sein Gebot, Eifer in seinem Dienst, wirkliche, nicht nur scheinbare Gerechtigkeit, nicht nur vor den Menschen, sondern vor Gott. Nur insofern haben die offenkundigen Sünder einen Vorzug, den Jesus ehrt, als bei ihnen die Heuchelei fehlt, die das Böse ableugnet. Die Bosheit wird aber dadurch nicht rein, dass sie offen ausgeübt wird. Sie wird vielleicht dadurch heilbar, aber nicht gerechtfertigt.

Auch den Gerechten gilt der Bussruf, nicht nur deshalb, weil neben ihrem Rechtthun ihre Versündigung steht und Jesus keine Bosheit deshalb entschuldigt, weil ihr Täter nicht lauter Böses, sondern daneben auch noch Gutes getan habe, sondern vollends deshalb, weil sogar ihr Rechtthun sie zur Versündigung führt.

Um sich als die Gerechten zu behaupten, geben sie ihren Widerspruch gegen die Sünde vorzeitig auf und führen ihn nicht vollständig und reinlich durch. Sie nehmen auch Böses in ihr Wohlgefallen auf, heissen es gut, rechtfertigen es, und finden es mit dem göttlichen Gesetz vereinbar. Wir wissen durch die Bergpredigt, dass Jesus den Gerechten an den fundamentalen Normen, auf denen unser Verkehr beruht, gezeigt hat, dass sie den weiten Bereich der Sünde, der vor ihren letzten Endgestalten liegt, unbeachtet lassen und für erlaubt ausgeben, während er die Zurechnung auf den ganzen hoshaften Vorgang ausdehnt. Sie machen sich aber auch unmittelbar aus ihrer Gerechtigkeit den Anlass zur Sünde. Denn aus dem Rechtthun entsteht deshalb eine Versuchung, weil es ein starkes Selbstgefühl in uns erweckt. Daran

heftet sich der Reiz, sich gegen Gott aufzulehnen, und sich selbst, nicht Gott, zu preisen, nicht weil die Guttat der Frommen erlogen wäre; vielmehr geraten sie dadurch in ihre Hoffart, dass sie wirklich taten, was Gott ihnen sagt. Aus ihrem Guten bereiten sie sich die Sünde, aus ihrer Gerechtigkeit den Fall, weil sie sich ihretwegen nicht mehr vor Gott beugen, sondern nun ihm trotzen, ihr Recht und ihre Macht gegen Gott verteidigen und ihren Willen vor ihm geltend machen. So stellen sie sich im Schlussergebnis ihres frommen Handelns nicht mehr unter, sondern gegen Gott.<sup>1)</sup>

Sie gleichen nicht mehr jenem Knecht, der dann, wenn er von der Arbeit auf dem Feld heimkehrt, es selbstverständlich als seine Pflicht ansieht, den Herrn auch bei Tisch zu bedienen. Noch weniger kennen sie den Schmerz der Liebe, die alles, was sie tun kann, tut und doch daran kein Genüge hat, sondern sich als unnütz empfindet. Sie sehen vielmehr auf ihr getanes Werk zurück und bewundern sich. Darum sind sie nun des Dienstes satt und machen sich von der Dienstpflicht frei.<sup>2)</sup>

Die hoffärtige Strebung, die in ihre Frömmigkeit fährt, macht sie im Verkehr mit den Menschen hart, weil die Hoffart die Liebe erstickt. Der Fromme kann zu seiner Erhöhung die Erniedrigung der Unfrommen nicht entbehren, sondern betätigt seine Heiligkeit dadurch, dass er die Sünder unter sich erniedrigt. Dadurch verdirbt er seine Busspredigt, so eifrig er sie den Sündern widmet. Er überwindet durch sie die Sünde nicht, sondern versündigt sich durch seine Busspredigt selbst, da er durch die Weise, wie er die andern richtet, den Streit mit Gott beginnt, und erzeugt die Sünde auch in den andern, da er sie durch sein Gericht nicht aufrichtet, sondern zertritt.

Mit der Härte, die seine Gerechtigkeit vergrössern soll, verbindet sich die Unwahrhaftigkeit durch einen festen Kausalverband. Um diesen Kontrast ins Licht zu halten, muss er seine Frömmigkeit schauspielerisch ausstellen, und seine Gemeinsamkeit mit den Sündern sich verhüllen. Sich selbst verklärt er, jene malt er schwarz. An ihm selbst ist das Böse gerechtfertigt, an den andern verdamulich. Er sieht dort den Splitter, und bei sich den Balken nicht.

<sup>1)</sup> Die Bedeutung, die der Verdienstbegriff für die religiöse Theorie erhielt, zeigt die Stärke dieser versuchlichen Reizungen. — <sup>2)</sup> Luk. 17, 7—10.

In allen gegen die Gerechten gesprochenen Worten hat Jesus dieses Resultat ihres Rechttuns völlig deutlich hervorgehoben und ihnen dadurch die Notwendigkeit der Umkehr erwiesen. Jene Gerechten, die Jesus nicht ruft, verbieten ihm, an den Sündern zu tun, was der Arzt an den Kranken tut, und widersetzen sich der göttlichen Gnade, die ihnen wegen ihrer Bewunderung für sich selbst zum Anstoss wird. Jene Gerechten, die der Umkehr nicht bedürfen, wollen deshalb nicht tun, was doch die Engel tun, wollen sich nicht daran freuen, dass er die Gefallnen zu sich holt, während ihre Gerechtigkeit und Grösse vor der der Engel verblasst. Der ältere Bruder streitet seiner Gerechtigkeit wegen mit dem Vater und verstösst den Bruder. Der Beter im Tempel schändet den, der sich zu Gottes Gnade flüchtet, und der Schuldner mit der kleinen Schuld verhöhnt die grosse Liebe der schwer Verschuldeten. Die Arbeiter, die ihre ganze Pflicht taten, murren gegen den Herrn, der auch die letzten begabt, und der fromme Reiche bewundert sich selbst seines Gehorsams wegen und schlägt die Jüngerschaft Jesu aus. Die falschen Jünger gestatten sich wegen der Grösse ihrer religiösen Leistungen den Bruch des Gesetzes, und die Gerechten, denen Jesus jeden weitem Lohn versagt, arbeiteten nur für sich selbst.<sup>1)</sup> So entsteht aus der Religion ihr Gegenteil, das Monstrum einer unfrohen Frömmigkeit, mit der der Mensch sich selbst verherrlicht, nicht Gott, und den Menschen verdirbt, nicht aber ihm hilft.

Jesus sah darin einen Missbrauch des Gerechtigkeitsgedankens, wenn er nur die menschliche Selbstbeurteilung ausdrücken soll. Er spricht mit ihm aus, dass Gott dem Menschen sein Wohlgefallen gebe und sein Verhalten billige. Dass sich die Gerechten selber rechtfertigen, ist nicht nur ein törichter, nutzloser, sondern ein sündlicher Akt, weil sich der Mensch damit anmasst, was Gottes ist. Gerechtfertigt sind sie dann, wenn sie Gott gerecht spricht und sie Gottes Gerechtigkeit für sich haben, die er durch sein Urteil gewährt und durch seine Herrschaft offenbart. Das war keine theoretische Neubildung, da auch der Pharisäer seine Gerechtigkeit auf Gottes ihn billigendes Urteil gründet; gerade deshalb macht ihm Jesus daraus eine Schuld, dass er sich selbst rechtfertige.

<sup>1)</sup> Matth. 9, 11—13. Luk. 15, 7. 29 ff. 18, 11. 7, 39. Matth. 20, 11. 19, 16—20. 7, 21—23. 6, 1.



Seine selbstische Sucht reisst an sich, was Gott gehört. Darum verlangt Jesus von seinen Jüngern, dass ihr Streben sein Ziel nicht in ihrer, sondern in Gottes Gerechtigkeit habe, wie es auch ihre Pflicht ist, nicht nach ihrer, sondern nach Gottes Herrschaft zu verlangen.<sup>1)</sup>

## 7.

**Der Kampf Jesu gegen die Reichen.**

Neben der Zerrüttung, die wir uns und den andern durch den Hass bereiten, trat Jesus mit seinem Bussruf besonders derjenigen Verderbnis des Willens entgegen, die am Besitz entsteht. Er sah im Reichtum den Grund zu schwerer Ver-sündigung. Er zieht das Herz dessen, der ihn hat, an sich, wodurch es auf der Erde ist, während es im Himmel bei Gott sein soll. Dort ist es nur, wenn der Mensch bei Gott das hat, worin er seinen Besitz und Schatz erkennt. Der Mensch wird zum Knecht seines Vermögens mit einer vollständigen Abhängigkeit. Darum entsteht hier ein absoluter Gegensatz, der ihn zu einer Entscheidung zwingt, da er entweder Gottes Knecht wird oder es seinem Besitz gegenüber ist. Jesus verlangt den Menschen ganz für Gott; die Verbundenheit mit ihm lässt nichts in ihm frei. Dieselbe vollständige Gebundenheit sieht er aber auch beim Reichen in seinem Verhältnis zu seinem Besitz; auch daraus entsteht eine Liebe, die ihn beherrscht und seine Lebensführung bestimmt. Darum ist der Reichtum verderblich, weil er dem Menschen die Liebe zu Gott nimmt, ihn also gottlos macht.<sup>2)</sup>

Das Urteil Jesu über den Reichtum bleibt mit dem, was wir sonst von seinem Bussruf wissen, dadurch parallel, dass er in andern Worten nicht weniger stark die Verhärtung darstellt, die im Verhalten gegen die Menschen durch den Reichtum entsteht. In der Erzählung von Lazarus hat er den Reichen zweimal neben ihn gesetzt, zuerst so, dass Lazarus der Bedürftige ist und auf die Brocken wartet,

<sup>1)</sup> Matth. 6, 33. Luk. 16, 15. 18, 14. Matth. 5, 6. Die religiöse Fassung der Gerechtigkeit wird uns in der christlichen Gemeinde wieder begegnen. — <sup>2)</sup> Matth. 6, 21. 24. Dass sich „Mamon“ mit einem negativen Urteil verband, rührt nur von den Worten Jesu her. Im zeitgenössischen Sprachgebrauch war das Wort üblich, nicht nur für den Reichtum, sondern für jeden Besitz, ob er gross oder klein sei, etwa wie unser „Vermögen“.

dann so, dass der Reiche der Bittende ist und um einen Tropfen Wasser fleht. Als der Reiche geben konnte, gab er nichts; als er bitten musste, erhielt er nichts. Zwischen beide Vorgänge setzt Jesus einen kausalen Zusammenhang; weil er nichts gab, empfing er nichts; weil er Lazarus im Elend sterben liess, darum wird auch seine Bitte nicht erhört. So ordnet es die göttliche Gerechtigkeit. Damit ist dargestellt, was den Reichtum im Verhältnis zu den Menschen gefährlich macht; durch ihn ist der Reiche mit seinem eignen Wohlsein beschäftigt und wird den andern gegenüber hart.<sup>1)</sup> So bewährt sich auch an der Geldfrage die Einheit, die Jesus zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten herstellt. Weil der, der den Mamon liebt, den Nächsten nicht mehr liebt, darum ist der Knecht des Mamons nicht mehr Gottes Knecht. Was Jesus Gottes wegen verlangt, ist zugleich des Menschen wegen verlangt, und was er des Menschen wegen fordert, fordert er für Gott.

Als Jesus darum von einem Reichen den Verzicht auf sein Vermögen verlangte, tat er es nicht in der Meinung: seine Forderung sei hart, sondern auf Grund der eben jetzt ausdrücklich ausgesprochenen Gewissheit: Gott sei gut.<sup>2)</sup> Gibt der Reiche sein Vermögen weg, so ist er bei Gott reich und dann nimmt ihn Jesus unter seine Jünger auf. Auch die Anbietung der Jüngerschaft ist für Jesu Forderung wesentlich; aber deshalb verliert die Entsagung ihren Wert nicht. Jesus gibt ihr eine eigene Verheissung; durch sie gewinnt der Reiche einen Schatz im Himmel,<sup>3)</sup> und der, der bei Gott reich ist, ist vollkommen, hat den gesicherten Heilsstand und darum auch den befestigten Glaubensstand. Jesus hat vom Reichen nicht nur die Entsagung gefordert, geschieden von seinem Eintritt in den Jüngerkreis, und er hat sie auch nicht nur des Apostolats wegen gefordert, so dass sein Gebot nur aus den besondern Verhältnissen seines Jüngerkreises entstände. Er legt in die Entsagung den höchsten Wert, verbindet sie aber mit dem positiven Ent-

<sup>1)</sup> Auch am reichen Bauer zeichnet er die nur auf den eignen Besitz und Genuss gerichtete egoistische Sucht, Luk. 12, 15—21. —

<sup>2)</sup> Matth. 19, 16—26. — <sup>3)</sup> Das verbreitete Missverständniss: man werde dafür einst im Himmel eine grosse Seligkeit haben, versteht nicht, worin Jesus den Reichtum des Menschen sieht, nicht darin, dass er selbst einst ein grosses Glück geniesse, sondern darin, dass Gott ihm seine Gnade und Gabe gewährt. Man hat den Schatz im Himmel jetzt.

schluss, durch den der Reiche den neuen Beruf gewinnt. Er heisst ihn nicht dazu arm werden, damit er als Bettler auf der Gasse sitze, sondern jenen Verzicht soll er deshalb auf sich nehmen, weil er zu ihm kommen und von ihm das Grösste erhalten soll, was er ihm geben kann. Er kann es nicht, bevor er von seinem Vermögen frei geworden ist. Die Entsagung ist aber auch in sich selbst wertvoll, weil sie ihm den echten Besitz verschafft, den ein Mensch bei Gott erlangen kann, dass er Gott für sich habe und seine Gnade ihm gehöre. Mit dem Verzicht auf den Besitz beweist er, dass er ernsthaft nach Gott und nach dem ewigen Leben begehrt. Gottes wegen alles preis zu geben, das ist Liebe Gottes, und dieser ist die Verheissung gegeben. Wer sie hat, ist »fertig«, steht am Ziel, hat das ewige Leben ergriffen und ist über die angstvolle Frage hinausgehoben, ob es ihm wohl erreichbar sei und was er dafür zu tun habe. Nun ist sein Verhältnis zu Gott klar und fest.

Als der Reiche nicht den Mut fand, Jesus zu gehorchen, sagte er: dem Reichen sei der Eintritt in Gottes Herrschaft nicht möglich. Er erwartet nichts andres, als dass der Reiche falsch wähle; denn er weiss, wie völlig der Besitz Gott aus der Liebe des Menschen verdrängt. Die Hilfe kommt dem Reichen somit einzig durch Gottes Allmacht, die möglich macht, was unmöglich ist, weil zwar der Reiche Gott gering schätzt, deshalb aber Gott nicht auch den Reichen verwirft, sondern ihm seine Gebundenheit an seinen Besitz vergibt und ihn von ihr befreit, so dass auch er Gott ehren lernt.

Die gleichzeitige Geltung der beiden Sätze: dass es unmöglich sei, dass der Reiche zu Gottes Herrschaft gelange, und dass es dennoch möglich sei, stellte sich Jesus nicht als eine Inkonsequenz dar, nicht als ein Kompromiss, durch den er »sein asketisches Ideal« zur Wirklichkeit herabbeuge, sondern beide ergaben sich ihm gleichzeitig und einheitlich aus derselben Gewissheit, an der die Handlung Jesu ihr Fundament besitzt, aus Gottes Güte. Weil nur er, er aber wirklich gut ist, darum gehört ihm die ganze Liebe, und es ist Schuld, die von ihm trennt, wenn der Reiche statt des Einzigen, der gut ist, andre Güter liebt. Wiederum weil er allein, er aber wirklich gut ist, darum geht der Reiche an seiner Ohnmacht nicht unter, sondern gibt es

auch für ihn noch eine Rettung, die nämlich, die ihm der gute Gott durch seine Güte gewährt.

Das Gleichnis vom Ökonomen entwickelt dieselben Normen, die das Gespräch mit dem Reichen formuliert.<sup>1)</sup> Der Verzicht wird als der rechte Gebrauch des Besitzes gepriesen, aber nicht negativ gefasst, nicht als Zerstörung der materiellen Güter gedacht, sondern als ihre Verwendung im Interesse der andern, und deshalb, weil der Reichtum die Aktionskraft der Liebe stärkt, wird er zum Gewinn des ewigen Lebens fruchtbar.

Mit diesem Urteil über den Reichtum war gegeben, dass Jesu Hilfe für die Armen nicht darin besteht, dass er sie von der Armut befreit. Die Jünger sagen: er habe den Kranken und Sterbenden ein volles Erbarmen erwiesen, sprechen dagegen nie davon, dass er soziale Notstände zu bessern versuchte. Ob der Mensch sterbe oder lebe, dahinsiehe oder kräftig sei, das hielt Jesus für eine ernste Sache; hier half er. Wir haben dagegen keinen Bericht, wie er einem Armen, etwa durch ein Wunder, geholfen habe, bekommen im Gegenteil die Angabe, dass er den, der von ihm erwartete, er werde als der Schirmer der Gerechtigkeit das ihm unerträgliche Unrecht verhüten, dass ihn der Bruder bestehle, abgewiesen hat.<sup>2)</sup> Er rechnete es nicht zu seinem Beruf, dafür zu sorgen, dass jeder das ihm zukommende Eigentum erhalte. Als er der Witwe in Nain half, dachte er auch an ihre Armut; er half ihr aber nicht dadurch, dass er ihr Geld, sondern dadurch, dass er ihr den Sohn gab. Als die Witwe in Jerusalem ihr letztes Geldstück Gott zum Opfer brachte, hat sie dafür Jesu volles Lob; dass er ihrer Armut ein Ende machte, davon hören wir nichts.<sup>3)</sup> Eine Liebe, die alles zu geben vermag, gilt in seinen Augen als der höchste Reichtum, den ein Mensch erlangen kann. Wir haben darum auch kein Wort Jesu über die Sklavenfrage, die zwar im jüdischen Bereich nicht mehr dringend war, da sich hier nur noch heidnische Sklaven in vornehmen Häusern befanden, die ihm aber bei seinem Verkehr mit der heidnischen Bevölkerung sofort entgegentrat. Dem Sklaven des Hauptmanns gab er die Gesundheit; seine Freilassung hat er nicht verlangt.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Luk. 16, 1—9. — <sup>2)</sup> Luk. 12, 13. — <sup>3)</sup> Luk. 7, 13. Mark. 12, 42. —

<sup>4)</sup> Auch in dieser Hinsicht ist unsre evangelische Überlieferung mit der-



Die Armut erweckte sein Erbarmen. Wenn er die Armen neben die Blinden, Lahmen, Aussätzigen und Toten oder neben die Hungernden, Weinenden und Geschmähten setzt, so ist deutlich, dass er in der Armut ein Übel sah.<sup>1)</sup> Wie er darin die herrliche Erweisung der göttlichen Gnade erkennt, dass er Kranke heilen kann, so sieht er sie auch darin, dass er den Armen zu helfen vermag. Die Hilfe besteht für sie aber nicht darin, dass er sie reich macht, sondern darin, dass er ihnen die gute Botschaft sagt, die er ihnen aus demselben Grund bringen kann, weshalb er auch den Kranken hilft. Weil sie durch ihre Armut leiden, deshalb nimmt sich Gott mit seiner herrlichen Gnade ihrer an und gewährt ihnen seine ewigen Gaben. So ist ihnen geholfen, obwohl sie arm bleiben; denn so haben sie »den Schatz im Himmel«, Gottes Gnade und die Freude in ihm.

Die Armut bedrückt den Menschen dadurch, dass sie die Sorge in ihn legt, und diese ist eine Plage.<sup>2)</sup> Auch hier denkt Jesus weit weniger an die düstern Stimmungen, mit denen uns des Mangels wegen der Vorblick in die Zukunft quälen kann, als an die heisse Begehrung, die er in uns erregt. Diese widersetzt sich dem höchsten Verlangen, mit dem wir Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit begehren sollen. Darum hilft Jesus den Armen dadurch, dass er ihm die Sorge nimmt, nicht durch eine Veränderung seiner Lage, sondern durch die Berufung zum Glauben. Er tilgt in der Armut die an ihr haftenden gottlosen Gedanken und Wünsche und macht den Armen dadurch froh, dass er ihn unter Gottes Güte stellt. So wird die Armut selbst zum Gut, wie jede Entsagung, durch die sich die Liebe zu Gott betätigt und bewährt. Jesus hat seinen Gedanken zur vollen Klarheit durchgedacht, wenn er den, der auf seinen Reichtum verzichtet, vollkommen heisst, und den Armen um deswillen selig preist, weil er arm ist. Denn so sind beide reich in Gott.

Er hat die Sünden, die am Reichtum und an der Armut entstehen, nicht nur mit Worten bestritten, sondern blieb

---

jenigen identisch, die Paulus besass. Paulus kannte zwar ein Wort des Herrn, das die Entlassung der Frauen verbot, nicht aber ein solches, das die Freigabe der Sklaven forderte. Eine soziale Gesetzgebung Jesu besass Paulus so wenig als wir, ein wichtiger Punkt.

<sup>1)</sup> Matth. 11, 5. Luk. 6, 20–22. — <sup>2)</sup> Matth. 6, 25. 34.

mit freiem beharrlichem Willen arm und machte seine Jünger arm. Sonst hätte er nicht vermocht, im Reichen den Mut zur Entsagung und im Armen den Mut zum Glauben zu erwecken. Da er die Armut zu seinem Amt rechnet, trägt er sie freudig, eben weil er sie als echten Reichtum schätzt. Die Entsagung, die er damit übt, hat die Süßigkeit der Liebe bei sich, die um Gottes Willen alles lassen kann. Aber er verband damit keine eudämonistische, im Grund also egoistische Verherrlichung der Armut, etwa so, dass er sie den Beschwerden der Kultur gegenüber stellte oder die Freiheit pries, die der hat, der gar nichts hat. Sein Empfinden behielt seine natürliche Gestalt und ist für das Peinliche in der Entbehrung offen. Wenn er dem, der sich ihm als Begleiter anbot, vorhielt, dass er ihm nichts zu bieten habe, nicht einmal das, was die Tiere haben, so meinte er nicht, dass diese Aussicht den Jünger locke, sondern er hielt ihm damit die Schwere seines Entschlusses vor.<sup>1)</sup> Ein Hymnus auf die Süßigkeit und Herrlichkeit der Armut ist das nicht, ebensowenig freilich eine Klage über seine Lage, in der er nur durch seinen freien Willen steht. Er vernichtete in seinen Gefährten alle Erwartungen, dass er ihnen Geld und Glück verschaffe, in der Überzeugung, dies sei unbedingt für sie nötig und das einzige Mittel, wie ihnen die Hilfe und die Tüchtigkeit zu seinem Dienst zu verschaffen sei, während Israel mit seinem Vertrauen auf Gott unbedenklich auch den Griff nach dem Reichtum verband. Der Segen, den es von Gott erhalten will, besteht auch darin, dass es reich wird. An seinem Acker will der Fromme die Vergeltung für seinen Gottesdienst spüren, wie auch der Gottlose dort die Verdammlichkeit seiner Gottlosigkeit erfahren soll. Weil Israel dadurch seine Liebe und seinen Dienst Gottes unreinigt und zur Umkehr vom Geld zu Gott berufen werden muss, darum wird es für Jesus und für seine Jünger zur Pflicht, das, was Israel vermengt, zu scheiden und allen zu zeigen, dass sie mit dem göttlichen Wort Geld weder begehren noch gewinnen. Nachdem Jesus den Markt im Tempel bestritten hat, gestattete er vollends den Seinen die Verbindung der auf Geld gerichteten Begehrung mit ihrem

---

<sup>1)</sup> Matth. 8, 20; vgl. Luk. 22, 35; auch Matth. 19, 27 spricht die Grösse des Entschlusses aus, der den Anschluss der Jünger an Jesus herbeiführte.

Beruf nicht.<sup>1)</sup> Wie er es aber für einen grossen Entschluss hielt, wenn ein Reicher auf seinen Besitz verzichtet, ebenso sieht er darin eine grosse Aufgabe, dass der Jünger die Armut auf sich nimmt. Zu ihrer Vollendung kommt er nur durch Gottes Allmacht. Wenn ihm aber der gute Gott die Liebe Gottes gibt, dann wird für ihn die Armut eben deshalb, weil sie schwer ist, ein Gewinn, denn die Liebe bewährt in der Entsagung ihre Kraft.

Wer Jesus deshalb einen »Aszeten« nennt, verdunkelt den Liebesgedanken Jesu. Denn das mit »Aszese« beschriebene Ziel gehört der griechischen Ethik an, stammt also aus einem ethischen Gedankengang, der ohne den Liebesgedanken und im Gegensatz zu ihm gebildet ist, der unser Ziel in die Ausbildung unsrer Persönlichkeit durch unsre Vervollkommnung setzt, wozu auch die Abwehr alles dessen gehört, was uns schwächt und schädigt.<sup>2)</sup> Eine asketische Ethik, die in der Steigerung des eignen Lebens zur möglichst grossen Kraft ihr Ziel hat und die hiezu nützlichen Mittel berechnet, legt notwendig auf das Mass und die Form des Besitzes Gewicht. Sie schafft Massbestimmungen, die angeben, von wo an der Besitz schädlich sei. Von Jesus haben wir nicht ein einziges Wort nach der Formel: dies oder das darfst du nicht haben. Denn sein Urteil bezieht sich immer auf das Verhalten des Menschen zu dem, was er hat, immer auf die Richtung seiner Liebe, wohin sie sich wende, zum Besitz oder zu Gott und zu den Nächsten. Mit dem Wort »Mamon« hat er nicht festgestellt, wie viel Besitz ein Mensch haben dürfe, wozu es gar nicht geeignet war, sondern er legt den ganzen Nachdruck auf die Verknechtung an den Besitz, einerlei, worin er bestehe und wie klein oder wie gross er sei. Beim Ökonomen und bei dem neben Lazarus gesetzten Reichen, an denen er sichtbar macht, wie der Reichtum dem Menschen das eine Mal zum Segen, das andre Mal zum Unsegen wird, entsteht das entgegengesetzte Resultat lediglich durch ihr verschiednes Verhalten zu den Bedürftigen. Das ergibt ein wesentlich andres Ziel als das des Aszeten, der die Hilfe und den Schaden in den Dingen sucht.

---

<sup>1)</sup> Matth. 10, 8—10 kommt bei der Aussendung der Jünger zur Erläuterung, II, 3. — <sup>2)</sup> Die gemischten Denkgebilde, die Jesu Verhalten durch griechische Formeln deuten, waren auch an dieser Stelle eine reiche Quelle verkehrter Urteile.

Die Gruppierung der Gnomen, die vom Geld handeln, gibt deutliche Winke, wie die Jünger Jesu Urteil über dieses auffassten. Neben den, dem Jesus seine vollständige Armut vorhielt, ist der gesetzt, den er von der Pietätspflicht gegen den Vater befreit. So wenig damit die Zerstörung der Familie verlangt wird, so wenig hängt das erste Wort dem Besitz einen Makel an. Das zweite Wort stellt Liebe neben Liebe, Gemeinschaft neben Gemeinschaft, die Liebe zum Vater neben die Liebe zu Gott, die Gemeinschaft mit den Angehörigen neben die Gemeinschaft mit Jesus. Entsteht zwischen ihnen eine Spannung, dann lässt Jesus die Entscheidung nicht undeutlich werden. Er wendet den Menschen ganz zu Gott hin. So wird auch der Besitz dadurch zum Gegner des Menschen, dass er seine Liebe von Gott wegzieht. Der Reiche, der sich nicht zur Entsagung entschliessen kann, folgt im evangelischen Bericht auf die, die es für ihr gutes Recht halten, ihre Frauen zu entlassen, und die Kinder geringschätzen. Auch hier ist der Zusammenhang der Stücke wohl erwogen und ein Merkzeichen dafür, wie die Jünger das Wort Jesu verstanden. Dass man die Frauen zu entlassen, die Kinder gering zu schätzen, das Vermögen dagegen mit allem Eifer festzuhalten habe, das sind die Urteile des eigensüchtigen Willens. Jesus stösst alle diese Urteile um und verlangt von den Jüngern, dass sie ihre Frauen behalten, Gottes Gnade den Kindern geben und auf ihren Besitz verzichten können. Sein Gegensatz gegen die menschliche Denkweise entsteht immer aus demselben Grund. Der Mensch verkehrt seine Liebe, versagt sie, wo er sie geben soll, gewährt sie, wo er sie nicht gewähren soll. Er gibt sie dem Besitz und nimmt sie den Menschen und nimmt sie Gott.

Darum ist die Formel »Weltverneinung« zur Beschreibung des Willens Jesu ebenso unbrauchbar als die Formel »Aszese«, wenigstens wenn unter der »Welt«, die Jesus zu zerstören gedenke, die Natur verstanden wird. Er hat nicht diese, sondern den Willen des Menschen verneint, der sich aus dem natürlichen Gut selbst das Übel bereitet, indem er sich seinetwegen von Gott abkehrt. Er hat freilich gegen die Verehrung des Reichtums auch dadurch gestritten, dass er auf die Vergänglichkeit sowohl des Besitzes, als des Besitzers und auf den Gegensatz des Jenseits zum Diesseits



hingewiesen hat.<sup>1)</sup> Aber dadurch wird unser jetziges Leben nicht entwertet, sondern über die greifbaren Güter werden die höhern gestellt, die uns nicht erst in einem Jenseits, sondern jetzt in dieser Welt zu eigen werden. Dem in der Natur lebenden und von ihr abhängigen Menschen, nicht erst einem im Jenseits entstehenden Wesen will Jesus zeigen, wie er den echten Reichtum finde, den er bei Gott erlangen kann, und wie er sich von der ihn plagenden Sorge dadurch befreie, dass er Gott vertraut.

Darum lässt Jesu Urteil über den Besitz die dankbare Schätzung und Verwendung der Natur, die wir sonst bei ihm finden, völlig unversehrt. Es bleibt bei dem Satz, dass das, was den Menschen gemein macht, aus dem Herzen kommt. Denn dort entsteht auch die Gefährlichkeit des Reichtums, nicht in den Dingen, sondern in dem, was der Mensch aus sich durch die Dinge macht.

Auch an Johannes wird sichtbar, dass er von aszetischen Regeln Jesu nichts wusste, weil er jede Unterweisung über die mit dem Leib zusammenhängenden Güter für unnötig hielt. Das ist sie dann nicht, wenn aszetische Regeln gelten, weil dann diese Dinge den Heilsbesitz ernsthaft bedingen. Mit der richtigen Stellung zur »Welt« ist für Johannes die sittliche Frage entschieden, und bei dieser denkt er nicht an Dinge, sondern an die Menschen mit ihrer gemeinsamen Willensgestalt und Lebensführung. Verworfen hat Johannes nur die falsche Liebe und darin ist er mit Matthäus eins und bezeugt ebenso bestimmt, wie dieser, Jesu Ziel.<sup>2)</sup>

Mit dem Anbruch der Herrschaft Gottes sind diese Forderungen nicht anders verbunden, als alle übrigen Teile des Bussrufs. Der Vorblick auf das kommende Gericht legt in die Gegenwehr gegen alles Böse Kraft, macht also auch gegen die Reizungen des Reichtums tapfer, und die Freude am ewigen und vollkommenen Gut begründet jene Liebe, die gern um Gottes willen auf alles verzichtet. Wer den Kampf Jesu gegen den Reichtum so an seine Weissagung

<sup>1)</sup> Matth. 6, 19. 20. Luk. 12, 15—21. 16 (nicht nur Lazarus, sondern auch der Ökonom). — <sup>2)</sup> Paulus besass Worte Jesu, die gegen den Mammon redeten; denn der Spruch 1. Kor. 9, 14, der denen, die das Wort verwalten, ausdrücklich die Vollmacht erteilt, ihren Unterhalt von der Gemeinde zu nehmen, ist vom Kampf Jesu gegen den Reichtum nicht trennbar. Paulus hat aber von aszetischen Regeln Jesu nichts gewusst, sondern diese Frage unter den Freiheitsgedanken gestellt.

anschliesst, dass sich aus ihr ein verstimmter Pessimismus entwickelt habe, der die Lust und den Besitz der Gegenwart mit Absicht zerstöre, um dadurch das Interesse an der kommenden Welt zu steigern, arbeitet mit Voraussetzungen, die den Texten fremd sind. Wenn Jesus aus dem sündigen Glück des Diesseits das Elend des Jenseits entstehen lässt und ebenso der jetzt getanen Wohltat den ewigen Lohn gibt, und wenn er dem Reichen seine Torheit dadurch zeigt, dass er durch seinen Reichtum von Gottes Herrschaft geschieden bleibt, während die Freiheit vom Besitz die gegürteten Lenden ergibt und den Jünger für die Ankunft seines Herrn bereit macht,<sup>1)</sup> so setzt er dieselben Motive auch beim Verzicht auf die geschlechtliche Lust, bei der Geduld und der Liebe, die dem Bruder zu gewähren ist, beim Martyrmut, kurz bei der ganzen Hingabe des Willens an Gottes Willen und der ganzen Hingabe des Lebens an Gottes Dienst in Kraft.

Das natürliche Bedürfnis bleibt dabei vollständig anerkannt. Das Unser Vater behandelt die Frage nach den Lebensmitteln nicht nur als unvermeidlich, sondern setzt sie in das Gebet der Jünger hinein. Jesus macht es ihnen zur Pflicht, Gott um die Erhaltung ihres Lebens anzurufen und von ihm zu erwarten, dass er ihnen ihr Brot gewähre. Denn er hat vor Augen, wie viel Gottlosigkeit daraus entsteht, dass der Mensch seine natürlichen Bedürfnisse von seiner Beziehung zu Gott abtrennt, und sich ihnen in Arbeit und Genuss hingibt, ohne dass er dabei Gottes gedenkt. Indem dagegen der Jünger diese Anliegen zu seinem Gebet macht, trennt er sie von der Sorge, stellt sie unter die Leitung des Glaubens, reinigt sie von ihrem Übermass und hält sein Verlangen nach den Lebensmitteln bei dem fest, was er wirklich bedarf. So gewinnt er für sich das Vermögen zur ersten grossen Liebe, die um die Dinge Gottes bittet. Dass aber diese das Verlangen nach der Erhaltung des eignen Lebens angriffe oder erstickte, dieser Gedanke hat mit Jesus nichts zu tun. Der auf Gottes Herrschaft gerichtete Wille gibt vielmehr der Bitte um die eigne Erhaltung ihre Tiefe und Begründung, damit freilich auch ihr Mass.

Die Worte, die die Sorge vom Jünger fern halten, sind nicht anders gedacht. Der Arme, dem der Glaube, und der

---

<sup>1)</sup> Luk. 12, 35 im Anschluss an 34.

Reiche, dem die Liebe Gottes gegeben wird, sind nicht von jenen Tätigkeiten entbunden, durch die sie sich ihre Lebensmittel verschaffen. Damit ist nicht an die Stelle der menschlichen Arbeit das Wunder gesetzt und aus der göttlichen Fürsorge die eigne Untätigkeit abgeleitet. Durch die Verweisung auf die Vögel und die Lilien sind nicht diese dem Jünger zum Vorbild gesetzt, sondern das, was Gott an den Vögeln und Lilien tut, ist durch einen Schluss vom Kleinen auf das Grosse für die Jünger zur Basis ihres eignen Verhaltens gemacht. Indem Jesus die Obmacht der falschen Sucht bricht und für die höchste Liebe Raum schafft, hat er die natürlichen Funktionen, durch die wir uns erhalten, weder abgetan, noch verächtlich gemacht, auch nicht bloss gemässigt und beruhigt, sondern gleichzeitig auch gestärkt. Der Glaube, den Jesus dem Armen und dem Reichen gibt, wird sich darin zeigen, dass er die ihm zugewiesene Arbeit als Gottes Gabe schätzt und benutzt und innerhalb der göttlichen Ordnung für sein Leben sorgt.<sup>1)</sup>

Er tut dies auch nicht einsam und auf sich selbst beschränkt, sondern als Glied einer fest verbundenen Gemeinde, deren Liebe Jesus ausdrücklich auch auf die natürliche Bedürftigkeit und Not erstreckt. Die Liebe, von der er redet, speist die Hungernden und pflegt die Verwundeten. Da er den Jünger in die Gemeinde stellt, ist ihm auch für die natürlichen Notlagen die Hilfe bei der Hand, und es kommt zu einer Gemeinsamkeit, bei der der Überfluss des einen den Mangel des andern deckt.<sup>2)</sup> Jesu Anweisung zum richtigen Gebrauch des Gelds entwickelt aber einzig den Liebesgedanken, ihn freilich in reiner Vollständigkeit. Über ihn hinaus gibt er keine konkreten Satzungen, wie nun das Geld für die Brüder zu verwenden sei. Dem reichen Jüngling sagt er bloss: Gib es Armen. Zachäus gibt neben der Busse an die Geschädigten sein halbes Vermögen weg.<sup>3)</sup> Wie er seine Verhältnisse ordnet, bleibt seinem Ermessen anheimgegeben; reglementiert hat Jesus sein Verhalten nicht. Es wird dadurch an einer wichtigen Stelle sichtbar, wie ausschliesslich Jesus mit der inwendigen Wirkung beschäftigt

<sup>1)</sup> Paulus und Barnabas haben mit ihrer freiwilligen Armut nicht den Bettel, sondern die eigne Arbeit verbunden. Daran wird sichtbar, wie die Worte Jesu von seinen Gefährten verstanden worden sind. —

<sup>2)</sup> Matth. 25, 35. 36. Luk. 10, 33. Matth. 19, 29. — <sup>3)</sup> Luk. 19, 8.

war, die er durch das Busswort hervorrufen will. Nicht das Quantum der Leistung, sondern die Wendung des Willens zu Gott in reiner Liebe war das Eine, was er für Gott begehrt, womit ihm gegeben wird, was sein ist.<sup>1)</sup>

Ob wir die Urteile Jesu über den Besitz missdeuten oder richtig handhaben, muss sich an denen bewähren, durch die er den Wert des Lebens und Sterbens, der Ehre und Schande, des Herrschens und Dienens, des Wissens und der Unwissenheit, der Ehe und Ehelosigkeit, der Familie und der Freiheit von ihr schätzt. Gegen alle diese Güter, die sich aus der natürlichen Gestaltung unsers Lebens ergeben, richtet er dieselbe vollständige Verneinung, die das Begehren von ihnen ablöst und über sie emporhebt. Der Jünger muss imstande sein, zu sterben, die Schmach zu leiden und auf die Herrschaft zu verzichten. Er hat nicht in der Weisheit das, was ihn mit Gott verbindet, kann, wenn er dazu befähigt ist, auf die Ehe verzichten und muss alle Abhängigkeiten von seinen Verwandten zerbrechen. Der Grund, der diesen Verzicht zur Pflicht macht, ist immer derselbe: diese Güter werden dann ein Schade, wenn ihretwegen der Gehorsam gebrochen und die Jüngerpflicht versäumt wird, und der Verzicht auf sie wird dann zum Gewinn, wenn sie um Gottes willen preisgegeben sind und sich die Liebe Gottes in der Entsagung offenbart. Niemals ist aber der Gedanke Jesu der, dass das Leben oder die Ehe oder die Familie oder das Wissen oder die Ehre und die Macht an sich verderblich seien; für den sind sie es, der sie über Gott setzt und so nach ihnen greift, dass er deshalb den Christus verleugnet. Sie werden deshalb dann, wenn sie durch den boshaften Willen angegriffen werden, mit einer absoluten Wertung geschützt. Wer dem Vater die Ehre und den Unterhalt verweigert, für den zitiert Jesus das Wort, dass der des Todes schuldig sei, der den Vater schmäht. Die Ehe hat Gott gestiftet, und wer die eigne zerreisst oder eine fremde antastet, sündigt. Geschmäht zu werden, wird als ein heisses Leiden empfunden und Jesus stärkt die,

---

<sup>1)</sup> Ebensowenig als im evangelischen Bericht kommen in der ersten Christenheit Satzungen zum Vorschein, die die Verwendung ihres Besitzes für die Brüder durch ein Reglement ordneten. Es ist völlig gesichert, dass die Jünger keine ökonomischen Regeln besaßen, die von Jesus stammten.



welche die Schmach zu ertragen haben, durch die höchsten Verheissungen. Vollends von einer Geringschätzung des Lebens lässt sich bei Jesus nicht sprechen, nachdem er zu seiner Erhaltung beständig Gottes schöpferische Macht angerufen hat. Aber auch hier denkt er sich die Entsagung, die diese Güter preisgibt, nicht nur als Plage, sondern es legt sich auch hier in das Opfer die Freude hinein, die jeden Dienst Gottes begleitet. Wie er den Jünger mit Freude arm sein heisst, so leitet er ihn an, auch mit Jubel die Schmach zu leiden und mit ganzem Willen auf die Macht zu verzichten und nicht der erste, sondern der letzte zu sein. Ermöglicht wird ihm der auf die Entsagung gerichtete Wille dadurch, dass Jesus die Vollendung aller dieser Güter in seine Verheissung aufnimmt. Er hat durch sein Gebot, das seine Jünger sterben heisst, in ihnen keine Todessehnsucht gepflanzt, vielmehr sie angeleitet, deshalb zu sterben, damit sie das Leben gewinnen, wie er sie deshalb arm sein hiess, damit sie reich werden. Er macht ihnen nicht die Ehrlosigkeit oder den Rechtsbruch zu ihrem Ziel, heisst sie vielmehr der Gerechtigkeit wegen auf ihr Recht verzichten, damit sie vor Gott Recht bekommen und behalten, und der Ehre wegen die Schande nicht fürchten, weil Gott die ehrt, die ihm gehorchen. Er sagt ihnen, dass sie in der Begrenzung auf den kleinen Dienst, der auf die Grösse verzichtet, die echte Grösse und die reale Macht gewinnen, und verspricht den Unmündigen das allerhöchste Wissen, jenes, das Gottes Offenbarung in ihnen wirkt. Denen, die alles verliessen, auch die Ihrigen, öffnet er seine Gemeinde mit der Menge ihrer Brüder. Die Formel »Weltverneinung« würde also auch hier den Gedanken Jesu verderben, weil sie verbirgt, dass er dem Menschen mit Einschluss alles dessen, was zu den Bedingungen seines Lebens und seines Glücks gehört, die höchste positive Schätzung gewährt. Die Lösung von allen diesen Gütern wird genau so, wie beim Besitz, nicht deshalb von ihm gefordert, weil er ihre Vernichtung anstrebt, sondern weil er Gott mit einer absoluten Überordnung über sie erhebt und allen Gütern die Heilsamkeit nur dann zuerkennt, wenn der auf Gott gerichtete Wille frei und vollkommen über ihnen steht und sie beherrscht.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Matth. 10, 39. 16, 25. 5, 39. 20, 26. 27. 11, 25. 19, 12.

## 8.

**Der Kampf Jesu gegen die menschliche Natur.**

Da Jesus die Sünde nicht nur in ihrem öffentlichen Ergebnis, sondern auch in ihren heimlichen Anfängen verwirft, so verneint sein Urteil nicht bloss besondre durch die Geschichte entstandene Missstände. Seine Beseitigung des Zorns, der völlige Schutz, den er den Frauen gewährt, die Verwerfung der halben Geduld und der halben Liebe, die Forderung der Wahrheit, die allen Schein von der Frömmigkeit trennt, die Austilgung der Sorge und der nach Reichtum begehrenden und nach Grösse verlangenden Sucht, all das streitet gegen natürliche Triebe des Menschen und stellt ihn in einen beharrlichen Kampf mit sich selbst.

Wie durch die Natur, so erhält auch durch die Verbundenheit der Menschen in ein ihnen gemeinsames Leben das sündliche Begehren Unwiderstehlichkeit und allgemeine Verbreitung. Für Israel hat Jesus die über den Einzelnen übergreifende Macht der Geschichte mit grossem Nachdruck hervorgehoben. Er schreibt nicht nur denen, die jetzt miteinander als Gemeinde zusammenleben, einen gemeinsamen Willen zu, sondern fasst auch die auseinander entstandnen Geschlechter des Volks als eine Einheit. Die Verschuldung der jetzt Lebenden ist nicht nur das Erzeugnis ihres eignen Willens, sondern zugleich das Ergebnis aus der frühern Versündigung Israels. In der Beschreibung der Weingärtner fasst er das, was ihm geschieht, mit dem zusammen, was vor ihm den Propheten geschah, nicht nur unter dem Gesichtspunkt, dass sich Ähnliches jetzt wiederhole, sondern mit der Verwendung eines kausalen Gedankens, dass das, was jetzt geschehe, in dem, was früher geschah, begründet sei. Die Söhne machen die Sünde ihrer Väter voll, so dass sich alles auf Erden unschuldig vergossene Blut in eine Gesamtschuld sammelt.<sup>1)</sup> Er sah im einzelnen Menschen ein Glied der Welt.<sup>2)</sup>

Weil das Böse im einzelnen Menschen eine natürliche und geschichtliche Begründung hat, die er nicht aufheben

<sup>1)</sup> Matth. 21, 33—41. 23, 32. 35. 37. — <sup>2)</sup> olam, κόσμος Matth 18, 7 vgl. 16, 26; αἰών Matth. 13, 22. Luk. 16, 8. 20, 34. Über die Bedeutung des Weltbegriffs bei Johannes muss in der Darstellung des Johannes gesprochen werden.

kann, darum schuf Jesus für die Busse die starken Formeln: »sich selbst verleugnen, sein Kreuz anfassen.«<sup>1)</sup> Er beschreibt durch sie eine gänzliche und bleibende Abwendung des Menschen von seinem eignen Ich und der Welt, durch die er sich selbst fremd wird und sich von den andern trennt, den menschlichen Gedanken und Wünschen kein Gehör schenkt, weder den eignen, noch denen der andern, und sich selbst und ihnen zuwider handeln kann, dem ähnlich, der zum Tod verurteilt ist und seinen Todesgang dadurch antritt, dass er sein Kreuz aufhebt, wodurch er sich von allem löst, was ihm die Welt vorhält.

Verfolgte Jesus mit dem Bussruf bloss ein theologisches, theoretisches Ziel oder wäre er darauf bedacht, die Sünde vollständig zu enthüllen, so wären daraus, dass Jesus den Willen auch dann richtet, wenn er uns natürlich ist, Formeln für den abnormen Zustand des Menschen entstanden. Wenn die verwerflichen Bewegungen des Willens in den natürlichen Vorgängen begründet sind, dann richtet sich der sittliche Protest gegen unsre bleibende Beschaffenheit. Einzelne Worte Jesu deuten in der Tat auf den beharrenden Zustand hin, der uns belastet. Das »Herz« erzeugt, was den Menschen entehrt, und dieses Vermögen haben nicht nur einzelne, sondern alle Herzen. Daraus, dass der Mensch »Fleisch und Blut« ist, entsteht auch seine Sünde; weil er dadurch von Gott wesenhaft verschieden ist, so ist auch das, was der Mensch, und das, was Gott will, geschieden. Das Verlangen des Geists und die Regungen, die durch den Leib entstehen, streiten gegeneinander. Weil der Willigkeit des Geists die Schwäche des Fleisches widersteht, darum ist ein furchtloses Kraftgefühl im Blick auf die sittlichen Aufgaben falsch und wir müssen bitten und wach sein, weil nur Gottes Schutz und Gabe den Menschen bei dem erhält, was er Gutes will, trotz des vom Fleisch ausgehenden Widerstands. Die Hilfe kommt dem Menschen nicht durch das, was »das Fleisch« erzeugt oder leistet, sondern einzig durch Gott.<sup>2)</sup> Neue, ihm eignende Begriffe, die den Zusammenhang zwischen unsrer Natur und unserm falschen Begehren definieren oder erklären sollen, hat Jesus aber nicht gebildet und auch an dieser Stelle den Bussruf nicht in eine Lehre von der Sünde

<sup>1)</sup> Matth. 16, 24. 10, 38. Luk. 14, 27. — <sup>2)</sup> Matth. 15, 19. 16, 17. 26, 41. Joh. 3, 6. 6, 63.

umgesetzt.<sup>1)</sup> Ebensowenig entstand in ihm aus diesem Tatbestand ein Zweifel am menschlichen Willen, so dass er uns die Macht zum eignen Wollen bestritte oder uns doch von der Verantwortlichkeit für unser Wollen entlastete. Die Geltung der sittlichen Normen stand ihm ohne Schwankung fest und er schloss sie auch in seinen Gottesgedanken beständig ein. Damit war gegeben, dass er im Menschen den Besitzer eines Willens sieht, der mit kausaler Macht sein Handeln bestimmt. Deshalb beschreibt er durch den Bussruf die Sünde so, wie sie unsre Tat ist, freilich nicht erst dann, wenn sie zu einer sichtbaren Wirkung vollendet ist, sondern auch so, wie sie als inwendige Begehrung noch in uns selbst geschieht, damit wir uns ihr widersetzen und sie lassen.

Für den, der sich den religiösen Sinn des Bussworts Jesu und seine Verbindung mit der Ankündigung der göttlichen Herrschaft nicht deutlich macht, wird es dadurch unverständlich. Hat es Sinn, die Natur des Menschen zu bekämpfen und sich dem zu widersetzen, was die Geschichte schafft? Kann nun noch ernsthaft gehofft und verlangt werden, dass das Böse ende? Und kann sich diese Hoffnung an die einfachen Handlungen heften, mit denen sie Jesus verband, an unser Vergeben, Helfen und Lieben, durch das wir einander wohltun? Die Stellung Jesu wäre unmöglich, wenn er nur den Menschen und seine Willensmacht vor Augen hätte. Er verkündigt aber Gottes Herrschaft, durch die Gott als Erlöser am Menschen handelt und ihn zum ewigen Leben vollendet. Daraus entsteht die Verheissung, die das Busswort stets einschliesst, die dem Menschen die Befreiung vom Bösen als das von ihm erreichbare und ihm gesicherte Ziel vorhält. Über dieselben, deren Herz die bösen Gedanken erzeugt, wird Gott so herrschen, dass sein Wille an ihnen und durch sie wie im Himmel geschieht.

Dächte Jesus beim Bussruf nur an das, was der menschliche Wille zu leisten vermag, so entstünden nie die geschlossenen Begriffe: Bekehrung, Vergebung, Rechtfertigung, denn durch das menschliche Vermögen entstehen nur ge-

---

<sup>1)</sup> Er hat nicht einmal diejenigen Begriffe benützt, die ihm die Tradition in dieser Richtung zutrug. „Die böse Formation“ des Menschen, von der man in der Schule nach 1. Mos. 8, 21 spricht, liegt in den Evangelien nicht vor.



brochene Resultate und begrenzte Leistungen, weil in uns die gegeneinander streitenden Willensbewegungen vorhanden sind. Jesus sieht aber in der Umkehr, durch die der Mensch seinen Willen von seiner Bosheit abzieht und trennt, Gottes Gemeinschaft mit dem Reuigen entstehen und deshalb ist sie die Rückkehr des Verirrten zur Herde, der neue Eintritt des Verlorenen in das väterliche Haus, der Empfang des rechtfertigenden Urteils Gottes durch den Schuldigen und das Wiederaufleben des Toten zum ewigen Leben.<sup>1)</sup> Darum hat Jesus auch den Begriff: »vollkommen«, den ihm die Sprache der Gemeinde zutrug, nicht gemieden.<sup>2)</sup> Würde der Reiche seinen Reichtum preisgeben und in Jesu Jüngerschaft treten, so wäre er vollkommen, und die Jünger sind es dann, wenn sie ein vollendetes Dulden, Vergeben und Lieben üben.<sup>3)</sup> Der Kampf mit ihrer Natur darf sie nicht daran hindern, in ihren Gehorsam einen ganzen, geschlossenen Willen zu legen, und über der Vollendetheit ihres Verhaltens steht für Jesu Blick die Vollendetheit der göttlichen Liebe, und diese macht die Verbundenheit der Jünger mit ihm fest und sichert ihnen ihr Ziel.

Allein nicht bloss das Ziel, sondern auch der Anfang der Busse scheint dann unmöglich zu werden, wenn der verwerfliche Wille in uns eine natürliche Begründung hat. Folgt nicht aus diesem Satz, dass alles am Menschen verwerflich sei? Denn er tut nichts ohne die Mitwirkung seiner inwendigen Natur. Der Bussruf hat aber nur dann Sinn, wenn auch der verschuldete Mensch einen guten Willen finden kann, durch den er sich gegen seine Sünde wendet und sie verwirft. Aus dieser Zuversicht stammt Jesu ganzer Umgang mit den Menschen, und sie war ihm unverlierbar eingepflanzt, weil er sich Gott immer als gegenwärtig und wirksam denkt. Dass der verwerfliche Wille natürliche Gründe hat, hat ihn nicht bewogen, die Natur zu schelten. Er richtet unsern Willen, nicht die Natur. Diese hilft dem Menschen auch zum guten Willen; denn es ist für den Vater

<sup>1)</sup> Luk. 15, 6. 7. 22. 18, 14. 15, 24. Joh. 5, 24. — <sup>2)</sup> Im synagogalen Gebrauch denkt der Begriff „Vollkommenheit“ nicht an das Kraftmass, sondern an das Verhältnis zur göttlichen Norm. Die vollkommenen Gerechten oder vollkommenen Gottlosen sind die, deren sittliches Verhalten sein Ziel erreicht, dort zur vollständigen Übereinstimmung mit Gottes Willen, hier zum vollständigen Gegensatz gegen ihn. — <sup>3)</sup> Matth. 19, 21. 5, 48.

natürlich, gegen das bittende Kind gut zu sein,<sup>1)</sup> und für den Bruder natürlich, dass er sich an der Heimkehr des verlorenen Bruders freut. Gott ist aber dem Menschen nicht nur durch die Natur, sondern auch in seinem inwendigen Leben nah. Die Söhne, die im Haus des Vaters leben, haben das Vermögen, ihm zu dienen. Der Bussruf schreibt somit dem Menschen einen gemischten Zustand zu, der dadurch entsteht, dass auch der sündige Mensch nicht aus der Hand Gottes fällt und die Verbindung mit Gottes gutem Willen nicht ganz verliert. Weiter ging Jesus auf die Willensfrage nicht ein, ebensowenig als auf die Bestimmung der Lichtquellen, aus denen die Erkenntnis des Menschen entsteht. Er tritt an den Menschen mit der Zuversicht heran, er könne seinen Willen dazu brauchen, um ihn Gottes Willen zu unterwerfen. Was ihm hilft, ist aber nicht, dass er begreift, wie sein Wille entsteht, sondern dass er ihn zum Gehorsam benützt.

Darum hielt er auch an der Unterscheidung der Menschen in Gerechte und Ungerechte, in Gute und Böse fest. Er trennt sie wie gute und faule Bäume voneinander, von denen jene nur die gute Frucht, diese nur die faule bringen können. Der eine hat einen guten Schatz in sich und schöpft aus diesem sein Wort, der andere einen bösen und schöpft es aus ihm.<sup>2)</sup> Wie sich diese Sätze mit den radikalen Urteilen einen, die das Böse bis dahin treffen, wo es sich mit unsrer Natur verflucht, das bliebe unverständlich, wenn wir uns nicht den Gottesgedanken Jesu als den Grund aller seiner ethischen Urteile gegenwärtig halten. Seine Gewissheit Gottes liess es ihm nicht zu, dass er aus den sittlichen Normen nur ein Ideal oder Postulat mache. Sie sind eins mit Gottes Willen, also die reale Macht, die den Lebensstand des Menschen bestimmt. Es gibt darum gute Menschen, denn der gute Gott ist da und regiert, und durch ihn wird der Mensch gut und völlig von dem geschieden, was böse ist, somit auch von denen, die böse sind. Er hat aber damit seinen Bussruf nicht begrenzt, so dass er ihn nicht mehr an alle, sondern nur noch an einzelne, besonders Verschuldete wendete. Denn er setzt die Güte des Menschen in seinen beharrenden Gehorsam, nicht in einen Naturzustand, der ohne seinen Willen an ihm bestände. Dazu muss er sich von seinem eignen Willen lösen, sich selbst verleugnen, den Kampf gegen das

---

<sup>1)</sup> Matth. 7, 11. — <sup>2)</sup> Matth. 5, 45. 7, 17. 18. 12, 33—35.

Ärgernis führen und wach bleiben. Da ihn der Bussruf zu diesem Kampf beruft und ihm denselben möglich macht, so empfängt er mit ihm Gottes Gabe, deren er bedarf. Sodann sprach Jesus nie zum Menschen als zu einem einsamen Wesen, sondern zum Glied des Volks, vollends dann, wenn er zu Gerechten redet, deren Beispiel und Autorität das Verhalten der ganzen Gemeinde bestimmt. Der, der für sich selbst der Umkehr nicht bedarf, sondern im Haus und Dienst des Vaters blieb, hat die Gefallnen neben sich und bekommt durch den Bussruf deshalb die für ihn gültige Weisung, weil er sich mit dem Hirten freuen soll, der das Verlorne findet, und mit dem Vater und dem Bruder sich zu vereinen hat, wenn diese ihre Versöhnung feiern. Je mehr er wirklich ein Gerechter ist und in sich den guten Schatz besitzt, der ihn zum Dienst für andre befähigt, um so grösser ist die Bedeutung, die das Busswort auch für ihn hat; denn um so fester ist er dann mit der Gemeinde vereint. Verachtet er es dagegen, dann wird ihm seine Gerechtigkeit zum Fall. Deshalb hat Jesus auch sich selbst durch seinen Gang zur Taufe unter den Bussruf gestellt und ihn damit für alle zum Reich Berufenen in Kraft gesetzt.

## 9.

**Die Anbietung der Versöhnung.**

Die Busse beschrieb Jesus deshalb als die Befreiung vom Bösen, weil sein Bussruf seinen Grund im göttlichen Vergeben hat. Dieses wird durch seine Sendung für die Reuigen zur erreichbaren Wirklichkeit. Er schreibt seinem Vergeben die Macht zu, die Trennung von Gott, die aus der Sünde folgt, ganz zu überwinden und dem Schuldigen die volle Wiederherstellung zu verschaffen, und er hat mit vollendeter Freude allen die göttliche Gnade nicht bloss als ein künftiges Ziel beschrieben, nach dem sie erst in langer Büsserarbeit und Gehorsamsübung zu ringen hätten, sondern sie ihnen gewährt.

Das Verhalten Jesu gegen den Gichtbrüchigen, dem er sein Vergeben ausdrücklich aussprach, ehe er ihn heilte,<sup>1)</sup> lässt sich nicht als eine Ausnahme von seinem sonstigen Verhalten trennen. Er hat das Recht zur Berufung aller

<sup>1)</sup> Matth. 9, 2.

Reuigen mit seiner ganzen Wirksamkeit beansprucht und vollzogen und damit beständig das Vergeben geübt. Nicht nur schweigende Geduld, sondern die Vergebung erweist er allen, seien sie Gerechte oder Reuige, Jünger oder Gegner, weil sein Wort mit einer für alle erkennbaren Deutlichkeit das Böse verwirft. Dennoch ordnet er beständig seine Gemeinschaft mit allen nicht nach ihrer Bosheit, sondern nach Gottes Gnade. Es ist freilich möglich, dass sich im Verhalten jenes Gelähmten ein Anlass fand, weshalb ihm Jesus ausdrücklich die Vergebung zugesprochen hat. Gefährlicher und hartnäckiger als die Verwicklungen, die den Glauben des Gichtbrüchigen erschwert haben mögen, hat sich jener Zustand des Gottesgedankens der Arbeit Jesu widersetzt, der durch die Einrede der Schriftgelehrten sichtbar wird. Darum sprachen die Jünger von jenem nicht, bringen uns dagegen diesen Gegensatz zur vollen Anschauung.

Die in der Gemeinde geltende Lehre machte aus Gottes Vergeben ein Geheimnis, das sich der Kenntnis des Menschen entzieht. Weil nur Gott es zu gewähren vermag, wird es ungewiss, ob der Mensch es habe. Damit ist kein Glaube an Gott möglich und alle Erweisungen seiner Gnade, die der Mensch erfährt, werden so missverstanden, verkürzt und um ihren Zweck gebracht. Leibliche Hilfe wird zwar von Gott erbeten und gegen die Heilung eines Kranken erhebt niemand Protest; ob aber die Sünde vergeben sei, das bleibt deshalb doch ungewiss. Jesus vernichtet diese zerrissenen Gedanken über Gott, die von ihm Heilung erwarten ohne Vergebung und die freundliche Gestaltung des Schicksals von ihm erbitten, dagegen gleichzeitig jene Liebe leugnen, die dem Menschen selbst gilt und ihn selbst mit Gott verbindet, weil sie ihm seine Schuld verzeiht. Er stellte fest, dass er darum zu helfen bereit und vermögend sei, weil er die Vollmacht zu vergeben habe, und machte dadurch die Basis sichtbar, auf der alle seine Hilfe und Güte, sein ganzer freundlicher Verkehr mit den Sündern beruht.

Wie Jesus die Busse nicht in eine Stimmung verflüchtigte, so besteht ihm die Vergebung auch nicht nur in einem Gefühl. Sie ist vielmehr diejenige Tat Gottes, durch die er seine Gemeinschaft mit den Schuldigen herstellt, und wird von ihnen dadurch erlebt, dass der Christus sie mit sich verbindet. Er bewirkt die Bekehrungen darum so, dass er,



den alle als den Gegner des Bösen kennen, mit den Gefallenen in der Freundlichkeit echter Liebe verkehrt. Darum sah er darin einen wichtigen Akt, dass er ihnen die Tischgemeinschaft gewährte. Indem er ihnen sein Brot gibt und sie mit dem Seinen speist, wird offenbar, dass er die Schuld, die sie von ihm trennt, wegtat. Darum führt er die Bekehrung des Zachäus dadurch herbei, dass er sich zu seinem Gast macht. Nun wird ihm für seine Freundlichkeit, mit der er die Schuld und Schande des Manns bedeckt, dadurch gedankt, dass er seine Sünde lässt.<sup>1)</sup>

Er beschreibt darum den Inhalt seiner Sendung durch den Satz: er biete den gegen Gott Empörten die Vergebung an. Hören sie auf ihn, so dass sie Gott geben, was Gottes ist, so ist ihnen verziehen und sie sind zur heiligen Gemeinde gemacht. Die beiden von Matthäus nebeneinander gestellten Darstellungen der Arbeit Jesu: die Aufforderung an die, die den Raub an Gott begehen, und die Ladung der Gäste, sind nicht der Zeit nach voneinander zu trennen. Die Verpflichtung zum Dienst und die Verheissung der Seligkeit sind Israel miteinander gegeben, und Jesus führt sie dadurch, dass er sie zum Gehorsam bringt, auch zum Empfang der göttlichen Gaben, und darin wird offenbar, dass ihnen verziehen ist. Was er den Reuigen gibt, stellt er darum durch das festliche Mahl dar, das der Vater dem Heimgekehrten bereitet.<sup>2)</sup>

Die rationalistische Deutung des Bildes, die es auf das Seligkeitsgefühl bezieht, das aus der Reue entstehe, wenn sie kräftig genug geübt werde, stammt nicht von Jesus. Sein Bild ist Zug für Zug auf das bezogen, was er den Verschuldeten tut. Gott bereitet ihnen die Freude und Ehre dadurch, dass Jesus sie aufnimmt. Auch mit dem zweiten Teil des Bildes verheisst er den sündigenden Gerechten nicht nur seine volle Bereitschaft zum Vergeben, sondern er betätigt sie. Jetzt ergeht die Einrede des gerechten Bruders gegen den, der heimkehrte; denn die Gerechten bestreiten Jesus das Recht zu verzeihen. Jetzt tritt der Vater zu ihnen herzu; denn Jesus rechtfertigt das göttliche Vergeben, und bietet es dadurch auch den harten Gerechten in seiner ganzen Herrlichkeit an.<sup>3)</sup> Seine Hörer sollen nicht fragen,

<sup>1)</sup> Matth. 9, 10. 11, 19. Luk. 15, 2. 19, 5. — <sup>2)</sup> Luk. 15, 11—32. —

<sup>3)</sup> Dies bewährt sich darin, dass dem Gleichnis scheinbar der Schluss

wo denn der Hirte sei, der sich um das verlorne Schaf bemühe. Vor ihren Augen ist dies durch Jesu Tat geschehen; ebensowenig hat seine Aufforderung zur Freude erst einen künftigen Moment im Auge oder bloss eine zeitlose Möglichkeit, sondern sie sind um deswillen, was Jesus eben jetzt tut, zur Freude aufgerufen und mit ihr täten sie, was die Engel tun. Seinen Jüngern zeigte er, was seine Berufung ihnen gab, am König, der seinem Knecht die Schuld gnädig erliess.

Führt er den Kampf mit der Sünde der Gerechten, so bleibt auch dann seine Bereitschaft zu vergeben völlig unverletzt. Er hat sie während desselben beständig dadurch erwiesen, dass er ihrer Sünde nicht eine reinere Frömmigkeit, ihrer mangelhaften Gerechtigkeit nicht einen vollkommeneren Gehorsam entgegensetzte, sondern neben den betenden Pharisäer den Wucherer stellt, den seine Schuld drückt, neben den Sohn, der den Vater nicht verliess, den, der sein Gut verdarb, neben den, der eine kleine Summe schuldig blieb, den, der eine grössere Schuld nicht bezahlen kann, und neben die Gerechten Israels, denen das Reich genommen wird, den heidnischen Soldaten, der es erlangt. Indem gleichzeitig die grosse Sünde seine Gemeinschaft mit den Sündern nicht aufhebt und Frivolität, Schmutz und Härte von ihm bedeckt werden, bleibt deutlich, dass er, wenn er den Gerechten trotz ihrer frommen Anstrengung die Gemeinschaft versagt, dies im Dienst der göttlichen Gnade tut.

Als er einer gefallnen Frau die Vergebung dadurch gab, dass er ihre Ehrung und ihren Dank annahm, erwies er sie gleichzeitig auch seinem pharisäischen Wirt. Er erzählt ihm nicht ein Gleichnis, das ihm selbst die Vergebung versagt, etwa, dass dem Schuldner, der nur wenig schuldig war, die Schuld nicht erlassen wurde. Auch ihm ist sie erlassen, denn Jesus hält trotz seines Pharisäismus und trotz seiner Lieblosigkeit mit ihm Gemeinschaft und hält ihm diese erst dann vor, als er sich an der reuigen Frau vergriff. Er

---

fehlt. Was wird der Murrende nun tun? Im Vorblick Jesu lag nur das eine, dass er sich am Vater vergreifen wird. Dieses Bild hat seinen Abschluss ebenso notwendig in der Weissagung seines Tods, als dasjenige von den Weingärtnern. Es ist aber nur so weit entwickelt, als es dem gegenwärtigen Vorgang entspricht, und nicht schon zu einer Weissagung gemacht.

erwies sein Vergeben dem reichen Jüngling gross und deutlich durch die Verheissung: er werde, wenn er die Gebote tue, das ewige Leben erlangen, während er ihm gleichzeitig die Versündigung deutlich machen muss, die er mit seiner über das Gebot hinausstrebenden Unruhe und Überhebung begeht. Denn Gott »ist gut« und darum bleibt die Regel auch für ihn trotz seiner Unkenntnis Gottes gültig, dass der, der sein Gebot hält, das ewige Leben findet. Und auch dann, als er ihm enthüllte, dass seine Liebe zu Gott Schein war und in Wahrheit seinem Vermögen galt, liebte er ihn und die Aussicht bleibt ihm offen, dass auch ein Letzter noch ein Erster werden kann.<sup>1)</sup>

Die Vergebung verstand Jesus nicht nur als Restitution, nicht nur als Rückgabe des Verlorenen. Sie stellt für den Schuldigen nicht nur das frühere, aber gebrochene Verhältnis wieder her, sondern macht die Gemeinschaft durch ihre Erneuerung tiefer und fester. Die Liebe, die die Schuld des andern überwunden hat, wächst. Der Hirt freut sich an dem Schaf, das er wiederfand, mehr als an denen, die er nicht suchen muss, und der Vater bereitet dem zurückgekehrten Sohn das Fest, nicht dem, der bei ihm lebt. Das heisst Jesus nicht nur eine menschliche Empfindung; so freuen sie sich im Himmel. Das hat auch Matthäus in seiner knappen, ernsten Art dadurch zum Ausdruck gebracht, dass Jesus aus der Berufung der Empörten zu ihrer Pflicht zugleich ihre Ladung zum Fest macht. Somit gewährt der Bussruf nicht nur die Rückkehr in die Untertänigkeit unter Gott, die früher bestand, sondern führt in eine neue Gemeinschaft mit Gott, die alles Frühere überragt.

Daraus, dass der Bussruf die Vergebung anbietet, bekommt er seine Reinheit und seine erfolgreiche Kraft. Auch Jesus kann ihm, wie der Täufer, die volle Wahrhaftigkeit geben ohne Härte, weil sein Vorder- und sein Schlusssatz die Gewährung der Vergebung ist. Wenn er der Schlangenbrut zeigt, was sie dieses Namens würdig macht, so stiftet er zunächst freilich zwischen sich und ihr die Scheidung, aber nicht mit der Absicht und dem Erfolg, dass er sie verachtete und verwürfe, sondern so, dass er mit dem Willen an sie herantritt, mit ihr die Verbundenheit herzustellen, die sie zu Gottes Dienern und Gästen macht. So eint er

<sup>1)</sup> Luk. 7, 44—47. Matth. 19, 17. Mark. 10, 21. Matth. 19, 30.

mit dem Kampf, in den ihn der Bussruf führt, den Frieden.<sup>1)</sup> Darum sah Jesus im Bussruf das ausreichende, wirksame Mittel zur Einführung der Gemeinde in Gottes Reich. Ohne die Vergebung würde er freilich zum richterlichen Akt; durch sie wird er aber zum Gnadenakt, durch den Jesus den Menschen nicht von Gott trennt, sondern ihn zu ihm beruft. Deshalb kann er auch seinen Willen zum grössten Opfer und zur ernstesten Arbeit spannen, ohne dass die Religion dadurch in Moralismus verwandelt und die Leistung der Büsser zu ihrem Hauptstück würde. Denn alle Arbeit und Anstrengung, in die er den Menschen versetzt, bleibt auf die Gewährung der göttlichen Gnade gestellt.

Erst an dieser Stelle trat der Bruch zwischen ihm und der Gemeinde ein. So schwer sein Busswort oft die Einzelnen verletzte und zum lebhaften Protest gegen ihn trieb: zum öffentlichen Kampf gegen ihn kam es nicht wegen der Härte seiner Forderungen, sondern wegen seines Vergebens. In Kapernaum hat nicht der herbe, sondern der gnädige Inhalt des Bussrufs den Streit hervorgetrieben, nicht das, dass er die Stadt boshaft und unkeusch nannte, sondern das, dass er in seinem Verkehr mit den Reuigen ihre Sünde völlig übersah. Das ergab sich daraus, dass die innere Lage der Gemeinde durch den Pharisäismus bestimmt ist. Die Gewissen sind wach, die Sünde wird gefürchtet, die Bereitschaft ist da, um Gottes Willen auch Schweres zu tun und zu leiden. »Was ist Gottes Werk, damit wir es tun?« fragten sie, bereit, sich allem zu unterziehen, was er fordern mag.<sup>2)</sup> Aber dieser Eifer war mit einem Gerechtigkeitsgedanken verwoben, der die Gnade ausstieß und darum an der Berufung des Matthäus einen schweren Anstoss hatte. In Jesu Vergeben Gottes Willen und Offenbarung zu sehn, dagegen sträuben sie sich, woraus sofort der Verdacht gegen Jesus selbst entstand, mit dem sie den zentralen Vorgang seines innern Lebens entweihten. Dieses Misstrauen kommt nicht nur dann ans Licht, wenn von ihm als von einem »Fresser und Säufer, Freund der Zöllner und Sünder« gesprochen wurde, sondern auch dann, wenn die Jünger des Täufers sich darüber Sorge machen, dass sie seine Jünger nie fasten sehen. An dieser Stelle empfanden auch die Lehrer die Tiefe seines Amtsbewusstseins besonders stark,

<sup>1)</sup> Vgl. S. 51. — <sup>2)</sup> Joh. 6, 28.



weshalb sie ihren Angriff gegen diese Seite seines Wirkens richteten.<sup>1)</sup>

Vom menschlichen Standort aus gesehen, war es natürlich, dass die Gemeinde ihren Kampf gegen ihn nicht nur dadurch führte, dass sie sich verteidigte, sondern auch so, dass sie ihn angriff. Sie wehrt seinen Bussruf dadurch ab, dass sie bei ihm selbst Sünde vermutet, und ihre Gerechten taten dies mit besondrer Leidenschaftlichkeit. Sie vertraten ja nach ihrem Urteil die Sache der Gerechtigkeit gegen ihn. Auch wenn er keine Anklage gegen sie aussprach, bestritt er durch sein Verhalten beständig ihre Ziele, für die sie mit der Zuversicht eintraten, mit der die Gerechtigkeit verteidigt werden muss.

Der persönlichen Wendung, die der Kampf nahm, entzog sich Jesus nicht; denn er verteidigt mit der Richtigkeit seines Handelns den ihm gegebenen Auftrag des Vaters, dem er gehorcht, und schützt dadurch zugleich seine Jünger, indem er als ihr »Anwalt« die Anklagen vernichtet, die mit ihm auch sie treffen und ihre Zuversicht erschüttern könnten. Er widersetzt sich darum ohne Nachgiebigkeit allen gegen ihn gerichteten Angriffen. Wenn sie sein Vergeben schelten oder den Teufel bei ihm suchen oder sein Verhalten am Sabbat Sünde heissen oder seine Freiheit von der Überlieferung anfechten, so tut er dar, dass er so in der Gemeinschaft mit dem Vater handelt und die Schrift für sich hat. Dadurch macht er ihnen die Versündigung sichtbar, die sie durch ihren Angriff auf ihn begehn. Damit war die Gefahr verbunden, dass sich der Kampf in einen Streit um die den Kämpfenden gebührende Geltung verwandle. Da beide Teile bei sich das normale Verhalten gegen Gott finden, kämpfen sie mit denselben Waffen gegeneinander. Sie heissen ihn einen Übertreter des Gesetzes; dasselbe wirft er ihnen vor. Sie finden bei ihm eine masslose Hoffart, die sich anmasse, was Gott allein gebührt; er enthüllt die Hoffart als die Sünde der Gerechten, durch die sie rauben, was Gottes ist; sie heissen ihn einen Lästere, weil er den Tempel abbrechen wolle; er nennt sie Verderber des Tempels, die aus ihm eine Räuberhöhle machen; sie sagen: ihm fehle die Beglaubigung durch Gott, da sie umsonst das Zeichen von ihm begehren; er sagt: sie seien von Gott geschieden, da

<sup>1)</sup> Matth. 9, 3. 11. 14. 11, 19. Joh. 8, 1—11. Luk. 7, 39. 15, 1. 19, 7.

er sie nicht zu ihm zieht. Stand nicht Anklage gegen Anklage, Argument gegen Argument, und was war hier Wahrheit? Jesus hat den Kampf gegen die Verdunklung, die seinen Grund bedeckt und darum auch die Entscheidung unmöglich macht, dadurch geschützt, dass er bis zum Schluss immer wieder sichtbar macht: er entstehe nicht erst durch sein eignes Verhalten, sondern sei die Folge ihrer falschen Frömmigkeit. In ihrem Streit mit ihm wird ihre Entzweiung mit Gott offenbar. Wer so, wie der Pharisäer im Tempel, betet, kann sich nicht mit den Engeln darüber freuen, dass er die Sünder zu Gott beruft. Wer in seinem Herzen einen bösen Schatz hat, sieht den Teufel da, wo Gott seine Herrschaft offenbart. Darum machte er aus seiner Verteidigung nie bloss eine Besprechung über sein Verhältnis zu Gott und sein Amt, sondern verband den Bussruf mit ihr.

Für diesen ergeben sich dadurch zwei Ziele, die zueinander in einer gewissen Spannung stehen. Aus der Vollständigkeit seines Vergebens entsteht der Satz, dass keine Schuld, die die Gemeinde auf sich hat, sie von Gottes Reich trennen kann, sondern dass sie einzig daran fällt, dass sie die ihr jetzt angebotene Versöhnung mit Gott verwirft. Nur durch ihren Kampf gegen den Christus verfällt sie dem Gericht. Diesen Gedanken stellt Johannes obenan. »Wenn ich nicht gekommen wäre, so hätten sie keine Sünde.«<sup>1)</sup> Ebenso sagt Jesus bei Matthäus Kapernaum und Jerusalem, dass es daran fällt, dass es ihn, den Sohn und Erben, verstosse.<sup>2)</sup> Gleichzeitig will der Bussruf deutlich machen, dass seine Verwerfung ihren Grund darin hat, dass Israel nicht erst jetzt, sondern schon längst durch eine lange Verkettung von Sünde mit Gott im Streit steht. Darum begründet Jesus sein Wehe über das Volk nicht nur damit, dass sie ihn verwerfen, sondern durch die Schuld, die im Bereich ihrer eignen Erkenntnis, in dem, was sie selbst als ihre Religion üben, entsteht. Dass sein Wort für sie fruchtlos bleibt, entsteht durch ihren Bruch des Gesetzes, durch ihre jüdische Sünde, nicht erst durch ihren Anstoss an ihm.<sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> Joh. 15, 22. 24. — <sup>2)</sup> Matth. 11, 20—24. 21, 37—39. 23, 37; vgl. Luk. 19, 14. 27. — <sup>3)</sup> Matth. 23. Da damit einer der Unterschiede zwischen Matthäus und Johannes bezeichnet ist, ist die Erörterung dieser Differenz in der Darstellung des Matthäus und Johannes weiter zu führen.

## 10.

**Die Berufung zu Gott durch das Wort.**

Jesus kennt keine Technik oder Methode, durch die er die Bekehrung Kapernaums oder Jerusalems bewirken könnte.<sup>1)</sup> Technik kann nur menschliche Leistungen regeln und steigern; aber bei der Busse denkt Jesus nicht nur an das menschliche Wollen und Handeln; hier wird für sein Auge Gott offenbar, der seine Gnade dem Menschen erweist. Die Vergebung ist der Akt Gottes, der in seinem eignen Wollen seine Begründung hat. Deshalb hat hier keine Technik Platz. Denn eine Kunst, Gottes Willen und Wirken zu bestimmen, gibt es bei Jesus nicht; seine Gewissheit Gottes schloss solche Gedanken gänzlich aus.

Er ging scheinbar dadurch noch einen Schritt hinter die Arbeit des Täufers zurück, dass er den Bussruf von der Taufe löste. In der ersten Zeit, als Jesus in Judäa war, ist sie nach dem Bericht des Johannes von den Jüngern noch fortgesetzt worden;<sup>2)</sup> in Galiläa tritt sie dagegen ganz zurück. Das Zeichen mit seiner verheissenden Bedeutung dient ihm nicht als sein Arbeitsmittel. Weil die Einmaligkeit der Taufe für sie wesentlich ist, da sie die Vollständigkeit und Gewissheit der göttlichen Gnade sichtbar macht, ist sie einer Wiederholung nicht fähig. Die, die nach Gottes Herrschaft reuig begehrten, hatten sie vom Täufer empfangen. Jesus gewährt ihnen nun die Vergebung nicht wieder durch ein Zeichen, sondern durch sein Wort.

Am Wort hat er sein Arbeitsmittel, nicht weil er vorerst noch nichts Grösseres und Gewaltigeres hatte, sondern weil sich nach seinem Urteil Gott im Wort dem Menschen bezeugt und dieser nichts anderes bedarf und nichts Grösseres empfangen kann als Gottes Wort.<sup>3)</sup> Indem Jesus der Gemeinde den Ruf Gottes bringt, meint er nicht: so beschreibe oder erkläre er ihr die Gemeinschaft mit Gott; vielmehr verschafft er sie ihr durch das Wort. Hören die gegen Gott Streitenden auf sein Wort, so sind sie gerettet. Er spricht die Vergebung nicht bloss aus, sondern gibt sie da-

<sup>1)</sup> Der Zustand der ersten Gemeinde bestätigt die Angaben über Jesus; auch sie wusste von einer Technik oder Methode, durch die die Bekehrung bewirkt werden könnte, nichts. — <sup>2)</sup> Joh. 3, 22. 4, 1. 2. —

<sup>3)</sup> Über den Zusammenhang der Zeichen mit dem Bussruf vgl. IV, 1.

durch, dass er sie ausspricht, und sagt das Gericht nicht nur an, sondern vollzieht es dadurch, dass er das Urteil spricht. Er weissagt die Herrschaft Gottes nicht nur, sondern sie tritt dadurch in Kraft, dass er sie verkündigt. Denn Jesus hat das Wort Gottes nicht von Gott getrennt, sondern denkt sich Gott mit seinem Wort durch einen echten, treuen Willen geeint, und das macht aus dem Wort die höchste Macht und das vollkommene Gut.

Wer die religiöse und darum realistische Fassung des Worts bei Jesus übersieht, macht aus der Anbietung der Vergebung nur ein Versprechen und aus der Busse ein Ringen um ein künftiges Ziel. Die Aussagen der Jünger über Jesu Verhalten sind aber in dieser Hinsicht sehr bestimmt. Der Jünger gleicht dem Knecht, dem seine Schuld erlassen ist, und dadurch steht er im Dienst des Königs, und gleicht dem Sohn, dem der Vater verziehen hat, und deshalb hat er das volle Sohnesrecht. Als Jesus von den beiden Betern im Tempel den einen rechtfertigte, den andern nicht, sprach er ein Urteil aus, das nach seiner Meinung gültig ist. Wer wie der Zöllner betet, hat es ihm zu glauben, dass er gerechtfertigt ist, und wer wie der Pharisäer betet, soll wissen, dass ihm die Rechtfertigung verweigert ist.<sup>1)</sup> Weil sein Wort ihm nicht nur als eine Vorbereitung gilt, der die göttliche Gabe erst folge, sondern die Verbundenheit mit Gott schafft und selbst die Gabe ist, mit der Gottes Gnade empfangen wird, darum sagte Jesus in Nazareth den Genossen seiner Jugend: die Weissagung sei vor ihren Ohren erfüllt. Indem sie ihn hören, haben sie, was der Prophet versprochen hat, weil die göttliche Gnade dadurch erlangt wird, dass sie verkündigt wird. Darum ist auch Kapernaum bis zum Himmel erhoben durch das, was er ihm sagt. Deshalb besteht Gottes Herrschaft in der Darbietung des Worts. Er macht den Menschen rein und heilig durch das Wort; denn durch dieses wird Gottes Name für ihn offenbar. Die Richtigkeit der Deutung, die die Jünger dem Säemann mit dem Satz geben, dass der Same das Wort sei, ist dadurch verbürgt, dass wir Jesus in seiner ganzen Arbeit kein anderes Mittel verwenden sehn, und dass er auch seinen Genossen nichts hinterliess als sein Wort, dieses aber nicht so, dass er ihnen damit nur Gedanken vermittelte, sondern

<sup>1)</sup> Luk. 18, 14.



so, dass er auch sie dadurch zu einer religiösen Wirksamkeit fähig macht, durch die sie den Menschen zu Gott führen. Sie wirken durch das Wort seine Bindung oder Lösung.<sup>1)</sup>

Durch diese Schätzung des Worts hat Jesus die Stellung des Täuflers überschritten und vollendet, da er so die beiden Begriffe, die den Inhalt der Taufpredigt angeben: Gottes Königtum und die Umkehr, noch fester und vollständiger miteinander vereint. An der Aussage des Täuflers über den Christus und an seinem Zweifel an Jesus<sup>2)</sup> wird noch eine grössere Spannung zwischen den beiden Zielen der Taufpredigt sichtbar, als sie für Jesu Gedankengang bestand. Dort scheiden sich noch die Zeit der Busse als Vorbereitung und die Zeit der Herrlichkeit, die Gottes Tat als Antwort auf die Umkehr des Volks bringen wird. Hier entstand durch Jesus eine feste Einheit. Durch die Umkehr kommt der Mensch zu Gott, so dass sie alles in sich schliesst, was er bedarf, und ihm das ewige Leben verliehen ist. Dadurch, dass der Mensch das Böse lässt und das Gute tut, ist Gottes Herrschaft für ihn da und seine vollkommene Gnade tritt für ihn ein. Auch für Jesus liegt das Ziel in der Zukunft, nach der sich sein ganzer Wille streckt. Aber auch seine Verheissungen enthalten alle eine Aussage über die Gegenwart, durch die er das jetzt gewonnene Verhältnis des Menschen zu Gott klar und gewiss macht. Er sprach nicht bloss als Warner, der ein künftiges Unheil anzukündigen vermag, auch nicht als der Spender freundlicher Hoffnungen, die einen Vorblick auf ein kommendes Glück gewähren, sondern weissagt deshalb, weil die Entscheidung, vor die er seine Hörer stellt, dadurch ihre Bedeutung bekommt, dass mit ihr das ewige Gut erlangt oder verloren ist.

Ihre Voraussetzung hat Jesu Schätzung des Worts darin, dass für ihn Gottes Wirksamkeit und Güte die volle Wirklichkeit hat. Es müssen nicht erst Bedingungen hergestellt werden, um Gott zum Menschen heranzubringen und ihn zu seinem Vater zu machen. In Gott sieht Jesus die volle Bereitwilligkeit, sich dem Menschen zu öffnen und ihn in seine Gemeinschaft zu stellen. Deshalb ist dem Menschen mit dem göttlichen Wort die vollkommene Gabe gegeben, weil die ernste, echte Liebe Gottes dieses spricht.

<sup>1)</sup> Luk. 4, 21. Matth. 13, 19. Joh. 15, 3. 17, 17. 6. 7. Matth. 10, 13—15. 16, 18. 19. 28, 19. — <sup>2)</sup> Matth. 3, 11. 11, 2.

Indem Jesus die Darbietung des Worts zu seiner Arbeit macht, weiss er sich mit der Weissagung eins. Denn diese gibt ihm den Begriff »Evangelist«.<sup>1)</sup> Schon der Prophet sagt, dass das Heil mit dem Gottes Gnade verkündenden Wort erscheine. Das bestätigt sich für Jesus durch seine Sohnschaft Gottes. Sie schliesst aus, dass er die Betätigung der Gnade Gottes nur in der Zukunft suche. Durch jene Vollmacht, die er als Sohn und Christus hat, ist er ermächtigt, zu Gott zu berufen, und dadurch wird aus dem Wort nicht nur eine Verheissung, sondern »die gute Botschaft Gottes«, die ausspricht, was Gott tut und gibt, und darum wird aus der Umkehr die Erlösung des Menschen.

Die Liebe mit ihrem völligen Vertrauen schätzt das Wort der Gabe gleich, nur sie; darum macht Jesus durch diese Schätzung des Worts sein Wirken vollständig religiös. Mit dem Wort kann nur der befriedigt sein, dem es an Gott liegt, einzig an Gott; ihm ist mit dem Wort, das die Berufung zu Gott erteilt, alles gegeben. Wenn sich dagegen im Messianismus die egoistischen Tendenzen regen, die nach der Verherrlichung des Juden begehren und im Glück der messianischen Zeit ihr wichtigstes Merkmal sehen, dann darf sich der Christus nicht mehr auf das Wort beschränken, sondern muss in der Macht sein Arbeitsmittel haben. Die Not weicht nur der Macht und sie allein erhebt die Gemeinde in jene Herrlichkeit, nach der sie begehrt. Dadurch, dass Jesus die Verbindung des Menschen mit Gott durch das Wort wirkt, brachte er sich mit allen egoistischen Bestrebungen in einen grundsätzlichen, unversöhnlichen Gegensatz und stellt fest, dass sein Ziel ernsthaft und vollständig nicht die Verherrlichung des Menschen, sondern die Offenbarung Gottes ist.

Mit dem religiösen ist sein ethisches Ziel eins. Über alles, was der Mensch erleben kann, stellt er das, dass er Gott seinen Willen gebe. Wenn er auf eine Veränderung der Natur oder der politischen Verhältnisse hinstrebte, könnte er sich nicht mit dem Wort begnügen, sondern müsste durch

---

<sup>1)</sup> In Jes. 52, 7 hat auch die synagogale Auslegung einen Namen des Christus gesehen. Die Vermutung: erst die Jünger hätten den Begriff „Evangelium“ mit Jesu Wort verbunden, ist nur dann möglich, wenn die von Jesus verlangte Busse in eine vorerst des Erfolgs noch entbehrende Büsserarbeit verkehrt wird.

den Machtgebrauch die Lage wandeln. Weil er aber dem Menschen den guten Willen geben will, und nichts für grösser, nötiger und seliger hält, als dass der Mensch zum Täter des göttlichen Willens werde, deshalb hat er im Wort sein Arbeitsmittel. Dadurch behandelt er den Menschen als Person, die ihr Verhältnis zu Gott durch ihren Willen bestimmt und es dann richtig bestimmt, wenn sie ihm ihren Willen gibt. So blieb er durch den Bussruf im Dienst der göttlichen Gnade, während er durch den Machtgebrauch wohl das Gericht am Bösen, aber nicht seine Bekehrung wirken kann.

Durch die Schätzung des Worts als der Offenbarung der Gnade Gottes mit ihrem ewigen Ertrag wandte er sich nicht zum Intellektualismus hinüber, als entstände die Vollendung der Gemeinde durch eine neue Lehre oder Theologie, wodurch er den Berührungspunkt zwischen Gott und dem Menschen in den Intellekt verlegte. Den Schein, er kenne eine heilschaffende Theologie, hat Jesus nie erzeugt. Denn das Wort gewährt deshalb die Versöhnung mit Gott, weil es den göttlichen Willen ausspricht und den Willen des Menschen diesem unterwirft. Jesus weiss sich als Evangelist, nicht als Verkündiger einer göttlichen Weisheit oder als Ausleger göttlicher Geheimnisse. Weil das Wort die persönliche Beziehung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott herstellt, so hat es an diesem Ziel auch seine Grenze. Jede Frage, die sie überschreitet, bleibt abgewiesen. Der entscheidende Vorgang ist, dass der Mensch höre, dass ihn die göttliche Gnade sucht, und dass er diesen Ruf annehme und ihm gehorche. Durch die Schätzung des so bestimmten Worts als der Offenbarung Gottes machte er seinen Gegensatz gegen den Intellektualismus vollständig.<sup>1)</sup>

Daraus entsteht freilich ein mächtiger Kontrast; denn nun steht die grösste Vereinfachung des Worts neben seiner Schätzung als des Mittels, durch das Gottes Herrschaft ihre ewigen und vollkommenen Gaben verleiht. Neben der in der Gemeinde vorhandenen religiösen Tradition und neben dem alttestamentlichen Kanon sieht Jesu Wort ärmlich aus, da es völlig von den beiden Aussagen des Täuferspruchs umspannt bleibt.<sup>2)</sup> Jesus selbst hat aber unter diesem

<sup>1)</sup> Über das Verhältnis Jesu zum Lehrziel vgl. VI, 2. — <sup>2)</sup> Bei Johannes bekommt dieser Kontrast einen verstärkten Ausdruck: das

Kontrast nicht gelitten, denn die Grösse seines Worts sucht er darin, dass es den jetzt geschehenden Vorgang enthüllt, durch den Gott am Menschen wirksam wird, und dem Menschen zeigt, wie er jetzt sein Verhalten gegen Gott zu ordnen habe. Darum, weil sein Wort das jetzt Geschehende sichtbar macht, besitzt es für Jesus das Merkmal der Wahrheit und deren alles überragende Majestät.<sup>1)</sup> Das gilt nicht nur vom Busswort, sondern ebenso vollständig von der Ankündigung des Reichs. Wir haben von Jesus keine andren Darstellungen der Herrschaft Gottes, als solche, die dem Hörer erkennbar machen wollen, was ihm durch Jesu Verkehr mit ihm widerfährt. Nicht erst einst, jetzt geschieht das Werk des Säemanns; jetzt wird jenes Wort gesagt, das seinen Hörern den Anteil an Gottes Herrschaft gibt. Jetzt kann der Schatz so erworben werden, wie es Jesus beschreibt, und das Netz ist ausgeworfen. Jetzt sind die Hörer zur Arbeit aufgefordert und zum Fest geladen, und jetzt widersetzen sie sich dieser Aufforderung oder sie gehorchen ihr. Jetzt nimmt der Vater den reuigen Sohn auf und jetzt feiert er mit ihm das Fest. Auch wenn Jesus zu den ewigen Zielen vorwärts schaut, behält sein Wort seinen Zweck darin, dass es die Wichtigkeit derjenigen Vorgänge sichtbar macht, die sich jetzt vollziehn.

Weil Jesus die Willensmacht des Menschen ehrt und daher nicht an eine als Allgewalt über den Menschen kommende Gnade denkt, stellt sich neben diese Schätzung des Worts der Satz, dass es vergeblich gesagt und gehört werden kann. Der Acker, der die Aussaat erhält, und der, der die Frucht trägt, die Gäste, die zum Fest geladen sind, und die, die es feiern, sind zu unterscheiden. Darum trennen sich auch die Begriffe: berufen und erwählt. Viele sind umsonst berufen.<sup>2)</sup> Der Berufne hat das Wort empfangen; am Erwählten wird es durch Gottes Tat, die ihn mit Gott vereint, erfüllt. Den Grund, weshalb sich Gottes Ruf von seiner Wahl trennt, hat Jesus niemals in der Unzulänglichkeit des göttlichen Rufs gesucht, so dass er Gottes Willen von seinem Wort trennte, sondern hier kann ein Zwiespalt nur durch

Wort, das Gott war, wird Fleisch; wird es aber ausgesprochen, so geht es in die Aussage über die Gottessohnschaft Jesu zusammen.

<sup>1)</sup> Über den Wahrheitsgedanken Jesu ist bei der Darstellung seines Denkens zu sprechen, VI, 2. — <sup>2)</sup> Matth. 22, 14.



die Sünde entstehn. Durch ihre Torheit verlieren die Geladenen den Anteil am Fest, durch ihre Untreue die Berufnen ihren Lohn. Die, die sich laden lassen und gleichzeitig die ihnen erwiesene Gnade verachten, die Gäste des Königs ohne Festkleid, enden im Gefängnis. Mit der Unterscheidung der Erwählten von den Berufnen macht Jesus deutlich, dass er den Vollzug des Gerichts und die Spendung der Gnade gleichzeitig will.

## 11.

**Schuld, Gericht und Strafe.**

Den Vorwurf seiner Gegner, dass er durch sein Vergeben das Gesetz breche,<sup>1)</sup> hielt Jesus für falsch, weil seine Berufung zur Busse und seine Anbietung der Vergebung nicht auf der Entschuldigung des Menschen, sondern auf der Bezeugung seiner Schuld beruht. Er bot die Vergebung den Sündigenden nur zusammen mit der Verurteilung ihrer Bosheit an und gewährt sie ihnen nur zusammen mit dem Geständnis ihrer Schuld. Dadurch begeht er keinen Bruch des göttlichen Rechts, sondern heiligt es.

Die Formel »Schuld« wurde nicht erst von Jesus gebildet.<sup>2)</sup> Die Verwendung der Geldschuld zur Verdeutlichung des Verhältnisses, in das der Mensch zu Gott durch sein verwerfliches Handeln tritt, findet sich in der jüdischen Frömmigkeit oft. Mit diesem Bild spricht Jesus die Unzerreissbarkeit der Verpflichtung aus, in die die sittliche Norm den Menschen Gott gegenüber setzt, so dass durch ihren Bruch die Notwendigkeit der Strafe entsteht. Der Gläubiger hat an den Schuldner ein Recht, von dem dieser sich nicht anders lösen kann als durch die Bezahlung der Schuld. Auf diese Bindung, die den Menschen für seine Tat verantwortlich macht, hat Jesus gerade dann hingewiesen, wenn er von der Vergebung redet, die diese Verhaftung löst und die Folgen der geschehenen Sünde tilgt. Er verlangt dadurch vom Reuigen, dass er sich, wenn er um die Vergebung bittet und sie genießt, dessen bewusst sei, wie Grosses er damit von Gott empfängt, dass er damit eine Gnade verlange, die er sich nicht selbst beschaffen kann, so wenig

<sup>1)</sup> Matth. 9, 11. 19. Luk. 7, 39. 15, 2. Joh. 8, 5. — <sup>2)</sup> choba = ὀφειλήμα. Matth. 6, 12. 18, 23—35. Luk. 7, 41. 42.

der Schuldner selbst seine Schuld aufzuheben vermag, die nur Gott in der Vollmacht seiner eignen Güte ihm zu geben vermag. Diesem Geständnis gibt Jesus die Notwendigkeit einer Bedingung, an die das göttliche Vergeben gebunden bleibt. Es muss vom Schuldigen anerkannt werden, dass der göttliche Wille, der das Gute verlangt, nicht biegsam und brüchig, sondern schlechthin gültig ist, und daher der Bruch desselben für den Menschen den Verlust des göttlichen Wohlgefallens und die Geschiedenheit von Gott bewirkt, ein Verlust, den nicht der Mensch, sondern einzig Gott aufheben kann. Ohne diese Überzeugung hat sich Jesus die Busse nie gedacht; fehlte sie, so wäre der Akt eine neue Versündigung, ein neuer Raub an Gott, und nicht die Abwendung vom Bösen.

Weil aber Jesus aus seinem Bussruf keine Beschreibung des menschlichen Elends macht, macht er auch aus dem Geständnis nicht die Enthüllung der Sünde, als wäre diese die Bedingung zur Versöhnung mit Gott. Das Bekenntnis erscheint überall so wie im Unser Vater, sowohl in den Darstellungen der Busse: beim verlorenen Sohn, beim Zöllner im Tempel, beim Knecht, den der König schuldig findet, als in den Erzählungen, wie Jesus Menschen für sich gewann: bei Petrus, der sich als sündiger Mensch unwürdig zur Gemeinschaft mit ihm fühlt, bei Zachäus, bei der Sünderin, bei der Samariterin, beim Schächer, überall so, dass die göttliche Gnade ihm seine Gestalt gibt, die die Anerkennung des göttlichen Willens in seiner Gerechtigkeit verlangt, nun aber den Blick nicht rückwärts, sondern vorwärts wendet und dem Schuldigen aufs neue die Verbundenheit mit Gott gewährt und alles, was an ihm verwerflich ist, bedeckt.<sup>1)</sup>

Die Schuld wächst mit der zunehmenden Kraft des bösen Willens und Handelns. Wenn die Bosheit den Menschen nur inwendig bewegt, ist die Schuld kleiner, als wenn er sie im Wort äussert oder gar mit der vollendeten Tat den Nächsten verletzt.<sup>2)</sup> Darum hat auch die Unwissenheit entschuldigende Kraft, weil sie die Wucht des Konflikts, in den sich der Fehlende gegen den göttlichen Willen setzt, schwächt. Der Bruch eines Befehls, der dem Knecht ausdrücklich gegeben ist, macht schuldiger, als eine Verfehlung, die, ohne

<sup>1)</sup> Luk. 15, 21. 18, 13. Matth. 18, 26. Luk. 5, 8. 19, 8. 7, 38. Joh. 4, 29. Luk. 23, 41. — <sup>2)</sup> Matth. 5, 22.

dass der Knecht es weiss, gegen den Willen des Herrn verstösst.<sup>1)</sup> Die Kraft und Entschlossenheit der Bosheit wird um so grösser, je grösser die Güte ist, die sie von sich stösst. Die empfangne Gnade verpflichtet und ihre verpflichtende Kraft wächst, je grösser die von ihr gewährte Gabe und Hilfe ist. Wird ihre grosse Gabe dennoch nicht geschätzt und benützt, sondern missbraucht, so vertieft sich die Schuld. Darum ist die Schuld Israels grösser als die der Heiden, und die der Jünger wieder grösser als die Israels. Aber nicht erst durch ihre Grösse wird die Schuld für den Menschen unaufhebbar; sie ist es an sich selbst als die Bestreitung des göttlichen Willens. Auch die kleine Schuld tilgt nicht der Mensch, sondern einzig Gott. Sie verschwindet nur durch die Vergebung, und diese ist der Akt der göttlichen Gnade; sie tilgt auch die grosse Schuld. Da die Grösse der Schuld die Vergebung nicht verhindert und die Kleinheit der Schuld sie nicht entbehrlich macht, so wendet Jesus kein Interesse an ihre Berechnung und Abstufung, sondern richtet den ganzen Willen des Schuldigen auf die Umkehr, durch die er den neuen Willen und die Vergebung erlangt.

Weil Jesus den Willen des Menschen für Gott in Anspruch nahm, war ihm der Lohn- und Strafbegriff für die Beschreibung des göttlichen Verhaltens unentbehrlich. Der menschliche Wille ist vor Gott gültig; darum bestimmt Gott sein Verhalten gegen ihn nach seinem Werk. An der Festigkeit und Richtigkeit dieser Beziehung hat Jesus ebenso wenig gezweifelt als das Rabbinat.<sup>2)</sup> Da er, wie die ganze Gemeinde, mit dem Gerechtigkeitsbegriff eine unbedingte Forderung und Billigung aussprach, so dass das, was gerecht ist, schlechthin getan sein muss und der Rechtsbruch der totalen Verurteilung verfällt, darum gibt es für Jesus keine Erweisung der Herrschaft Gottes, die nicht dartäte, dass Gott der Gerechte ist, kein Verlangen nach seiner Herrschaft, das nicht darauf gerichtet wäre, Gottes Gerechtigkeit bewährt zu sehen, keinen Anteil an ihr anders als durch die Gerechtigkeit. Die Verkündigung der Herrschaft Gottes ist darum zugleich die Anzeige des Gerichts, und als Norm, nach der es geschieht, handhabt er oft die Vergeltungsregel:

<sup>1)</sup> Luk. 23, 34. 12, 47. 48. — <sup>2)</sup> Matth. 5, 12. 46. 6, 2. 10, 41. 42. 18, 35. 24, 45. 25, 21. 30. 35. 36. 42. 43.

dem, der nicht verzeiht, wird Gott nicht verzeihen; den, der richtet, wird Gott richten; er wird gegen den Barmherzigen barmherzig sein und dem wohlthun, der wohlthat. Der harte Mensch wird Gott hart, der gütige gütig finden.<sup>1)</sup>

Verwickelt er sich dadurch in einen Widerspruch mit seinem religiösen Grundgedanken, den wir historisch so zu begreifen hätten, dass er, weil seine Zeitgenossen vom Verdienstgedanken beherrscht sind, seinen Gottesgedanken noch nicht vom Lohn- und Rechtsbegriff zu trennen vermag? Die pharisäische Verwendung des Verdienstgedankens hat er aber mit bewusster Klarheit vernichtet, nicht durch eine abstrakte Erörterung über das Verhältnis des göttlichen zum menschlichen Willen, da er nicht in der Theoriebildung seine Waffe hat, sondern durch die Unterstellung aller unter die Selbstverurteilung, durch die sie ihr Verhalten als sündlich richten. Damit, dass die Bosheit ernstlich verworfen wird, hört jeder Anspruch an die göttliche Vergeltung auf. Damit steht innerlich in fester Verbindung, dass Jesus den Glauben und die Liebe nun wirklich zu Gott hinwendet, und sie von der Reflexion auf ihren eignen Wert und ihre Leistungen befreit. Einen Glauben, der noch seine eigne Stärke misst und an seine Grösse die Gnade Gottes hängt, nennt Jesus nicht Glauben. Glaube ist nur da, wo Gottes Gnade, die für den Menschen eintritt, bejaht wird. Eine Liebe, die noch berechnet, wie viel sie schon geleistet habe und ihren Lohn begehrt, ist keine Liebe. Diese hat die Unerschöpflichkeit der immer willigen Dienstbereitschaft. Nicht den Wert ihrer Leistung rechnet sie Gott vor, sondern empfindet ihren Unwert und leidet unter ihrer Geringfügigkeit. Der treue Knecht ist der, der sich als »unnütz« fühlt.<sup>2)</sup>

Der ernsthaften, vorbehaltlosen Zuwendung des Menschen zu Gott entspricht Gottes ernsthaftes Eintreten für den Menschen. Jesu Gott hat nicht bloss an der Vergeltungsregel das Motiv seines Handelns, ist also nicht abhängig von dem ihm vorangehenden menschlichen Werk, als wäre Gott nur der Beobachter und Kritiker der menschlichen Leistung. Er ist der Vater, also der Anhebende, der das Leben spendet, weil es sein Wille ist, dass seine Söhne leben, und er hat die vollkommene Gnade und kann verzeihen in der schöpfe-

<sup>1)</sup> Matth. 6, 33. 5, 21. 6, 14. 15. 7, 1. 2. 5, 7. Luk. 16, 9—12. 25. —

<sup>2)</sup> Luk. 17, 5—10.



rischen Vollmacht dessen, der Geschehenes tilgt und das böse Werk von seinen bösen Folgen trennt. Dass die Verdienstlehre deshalb mit Gottes Regierung in Streit kam, hat ihr Jesus mit unvergleichlicher Klarheit gezeigt. Denn sie will nicht verzeihn, obwohl Gott verzeiht, will da schänden, wo Gott ehrt, da verachten, wo er liebt, stiftet Verderben, wo er Leben gibt, weil sie die Freiheit und Grösse der göttlichen Liebe leugnet. Wiederum entschuldigt und rechtfertigt sie, was Gottes Urteil verwirft, weil sie ihr eignes Unrecht verteidigt und Gottes Recht beiseite stellt.

Der Widerspruch Jesu gegen den Verdienstgedanken traf aber die sittlichen Normen nicht. Er bekämpfte ihn, weil und soweit er die Liebe verfälscht und mit Eigensucht vermengt, nicht deshalb, weil er den Willen leugnete oder die sittlichen Normen entwertete, so dass er ihnen nur noch eine vorbereitende, lediglich menschliche Geltung liesse. Er empfand sie als Gottes Gebot, das seine Herrschaft vollstreckt und verwirklicht, nicht beseitigt. Darum bleibt er dabei, dass Gott strafe, weil er den bösen Willen ernsthaft hasst, und dass Gott lohne, weil er den guten Willen ernstlich liebt.

Den Verzicht auf Gottes Lohn hiess er unfrohm und schied sich deshalb von der Frömmigkeit der Gemeinde, weil sie den Lohn nicht bei Gott suchte, sondern sich ihn selber gab, und nicht die Grösse und Ehre, die Gott gibt, begehrte, sondern sich selbst erhöhte.<sup>1)</sup> Verzichtet der Mensch auf Gottes Lohn, dann stellt er seine Hoffnung bloss auf seine eigne Kraft und Leistung, als brauchte er zur Erreichung seines Ziels nicht Gottes Werk. Die hoffärtige Verwendung des Verdienstgedankens und den Verzicht auf Gottes Lohn hatte Jesus nicht als Gegensätze sich gegenüber, sondern sah beides miteinander verwoben und verbündet, und er stand mit beidem im Kampf. Daraus, dass er in Gottes Werk die Basis für alles sieht, was der Mensch erreichen kann, gewann er beides: die volle Zuversicht zu Gottes vergeltender Treue und das Vermögen zum selbstlosen Dienst ohne Seitenblick auf den Erfolg, die Freiheit von aller Reflexion auf die Grösse der Arbeit, die ihn an nichts als an die Arbeit denken lässt. Die Sorge um den Erfolg weicht von ihm, denn er liegt in Gottes Hand; und daraus entsteht auch seine Zuversicht zu Gottes Lohn; denn weil der Lohn in Gottes Hand liegt, trägt

<sup>1)</sup> Matth. 6, 1. Joh. 5, 44.

jeder Dienst seine Frucht und bringt jeder Bruch des Diensts die Strafe.

Bloss die Strafe festzuhalten, den Lohn dagegen preiszugeben, das konnten ihm nur die raten, die aus der Busse nur eine schmerzhaftige Stimmung machen. Dann mag es genügen, dass der Bussfertige vom Gericht und der Strafe befreit wird, während er keinen Lohn begehren kann. Aber Jesus dachte bei der Busse nicht nur an ein moralisches Ohnmachtsgefühl, nicht nur an den Schrei eines Verzweifelnden; denn er setzte an die Stelle des boshaften Willens nicht die Willenlosigkeit, sondern den guten Willen. Will der Sohn heimkehren, so muss er sich entschliessen, dem Vater zu dienen, sei es auch nur als Tagelöhner, und wer um den Erlass seiner Schuld bittet, muss auch entschlossen sein, sie nicht zu vermehren, indem er die Schuld der andern vergibt und mit der Vergebung auch die Bewahrung und Errettung vom Bösen sucht. Weil aber Jesus nicht an eine Busse dachte, die nicht Gehorsam wäre, gab er den Lohn nicht preis.

Zwischen der Vergebung und dem Rechtsvollzug sah er keinen Streit. Denn Gott misst in der Vergebung nicht die Leistung des Menschen, sondern handelt an ihm nach seiner eignen Güte. Hier verfügt er »über das Seine«, nach seiner Vollmacht als der Gütige.<sup>1)</sup> Das Ziel der Vergebung besteht aber darin, dass sie ihren Empfänger zum Täter des göttlichen Willens macht. Jesus fasst sie nicht bloss als die Beseitigung der schmerzlichen Folgen der Sünde, nicht bloss als Entlassung aus der Strafe. Er heiligt durch sein Verzeihen und führt durch dasselbe zum Gehorsam. Seine Widersacher und Verkläger schrieben ihm freilich ein Vergeben zu, das in den Streit mit dem Recht gerate, weil es die Bosheit schone und dadurch begünstige. Jesus wies diesen Verdacht beständig zurück. Als ihm die Lehrer Jerusalems eine Ehebrecherin vorführten, weil sie ihm zutrauten: er, der Freund der Sünder, breche das Gesetz und rechtfertige die Sünde, hat er die Reinheit seines Vergebens und seine Einheit mit dem Recht dadurch dargetan, dass er die Verurteilung der Sünde auf alle legte, auch auf die Verkläger. Die Schuldige ist ihrer Sünde wegen des Todes wert; das gilt aber von der Sünde aller. So erwies er, dass sein

<sup>1)</sup> Matth. 20, 15.

Vergeben auf die Heiligung des göttlichen Rechts begründet ist und von ihm nicht deshalb geübt wird, weil er die Sünde hegt, sondern weil er den Menschen von ihr löst. Wo aber die Vergebung die Bosheit nicht überwindet, sondern stärkt, da nimmt er sie wieder weg, und dies hat er sogar Petrus angedroht.<sup>1)</sup>

Die Sünde zerstört das Leben. Das ergab sich aus der Einigung der sittlichen Normen mit dem Gottesgedanken unmittelbar. Der Streit mit jenen scheidet von Gott und das ergibt den Tod. Wer sich verschuldet, dem wird »die Seele«, der Träger seines Lebens, genommen, und dadurch ist er tot. Der Knecht, dessen Schuld vor dem König aufgedeckt ist, ist mit allem, was er hat, der Schuldhaft preisgegeben. Darum führt das Tor, durch das die vielen gehn, zum Untergang. Wer von Gott abgewichen ist, ist tot; wer zu ihm zurückkehrt, wird wieder lebendig.<sup>2)</sup> Das Bestreben, der Gemeinde den verderblichen Ausgang der Sünde vorzuhalten, tritt im Wort Jesu stark hervor. Mit der Darstellung des Gerichts, die bei Matthäus Jesu letztes Wort an die Jünger bildet, sollen sie nicht darüber belehrt werden, dass das, was man in der Synagoge »Wohltätigkeit« nannte, recht und ihre Versäumnis boshaft sei, sondern das Neue, was in ihre Erkenntnis treten soll, ist die Vergeltung, die Jesus der Güte und der Härte gibt. Die Erzählung von Lazarus soll nicht die selbstsüchtige Härte als Sünde erweisen, sondern ihre Folgen zeigen. Als Petrus sein Vergeben begrenzen wollte, wird er nicht nur belehrt, dass sein Wille sündlich sei, sondern ebenso sehr, dass er selber die Vergebung verliere, wenn er sie ändern versage.<sup>3)</sup>

Er hat es gleichwohl verstanden, eine egoistische Verderbnis des Bussrufs zu verhüten. Sein Hauptbegriff bleibt »Sünde«, nicht »Schuld«; nicht die Erwägung der zerstörenden Folgen, die sich aus dem Bösen ergeben, sondern das Urteil, durch das der schlechte Wille verworfen und überwunden wird.<sup>4)</sup> Damit sich der Schriftgelehrte von seiner

<sup>1)</sup> Joh. 8, 7. Matth. 18, 21. 35. Vgl. weiter über die Einigung des Rechts mit der Gnade VI, 2. — <sup>2)</sup> Matth. 16, 26. 18, 25. 7, 13. Luk. 15, 24. — <sup>3)</sup> Matth. 25, 31—46. Luk. 16, 19—31. Matth. 18, 23—25. — <sup>4)</sup> »Sünde« verurteilt einen menschlichen Akt, sei er Wille oder Werk, als schlechthin verwerflich; »Schuld« bezeichnet den verwerflichen Akt als den Grund notwendiger Folgen, die für seinen Täter unheilvoll sind.

Lieblosigkeit bekehre, genügt es, dass er am Priester und Samariter sehe, was Barmherzigkeit und was Unbarmherzigkeit ist. Keine Ausmalung der Himmelsseligkeit oder der Hölle not tritt dazu. Die Beter, die an ihrem Gebet ihre Eitelkeit nähren, sollen freilich bedenken, dass sie keinen Lohn empfangen; aber die Zumutung wird unzweideutig an sie gestellt, dass sie begreifen, dass die Liebe nur dann rein ist, wenn sie selbstlos ist, und ihr Schielen nach der Ehre bei den Menschen ihren ganzen Gottesdienst verdirbt. Nikodemus wird allerdings gesagt, dass das Sterben oder das Errettetwerden in Frage steht; aber es wird zugleich von ihm verlangt, dass er begreife, dass der Wahrheit um deswillen der Gehorsam gebührt, weil sie Wahrheit ist.

Es wird deshalb auch nicht zum Anliegen Jesu, dadurch in seinen Hörern ein starkes Schuldbewusstsein zu erwecken, dass er die auf die Sünde folgende Strafe möglichst vollständig beschrieb. Er redet nicht als der, der die Schrecken des Gerichts durch neue Offenbarungen verstärkt, sondern benützt auch hier die Vorstellungsformen und Erkenntnisse, die in der Gemeinde befestigt waren. Er spricht in derselben Weise, wie das Rabbinat, von der Gehenna als dem Ort, wo das Feuer die Verurteilten ergreifen wird, und vom Gefängnis, wo die Finsternis und der Jammer sind,<sup>1)</sup> so dass diese Begriffe kaum über die von ihm vorgefundne Gestalt hinaus geführt sind. Das für ihn Charakteristische ist der Ernst, mit dem er allen im Bösen die Scheidung von Gott und den Verlust des Lebens erkennbar macht.

Mit Gehenna, dem Namen des tiefen Tals am Fuss des Tempelbergs, an dem der Dienst Molochs gehalten worden war, hatte man im Gegensatz zum Zion schon vor Jesus den Ort des göttlichen Gerichts benannt, zunächst im eschatologischen Bild in Verbindung mit der Theophanie bei und in Jerusalem; dann abgelöst von der Eschatologie als Bezeichnung desjenigen Gerichtsorts, in den das Sterben die Gottlosen führt. Auf welcher Stufe der Gedanke in Jesu Worten vorliegt, ist nicht sicher bestimmbar. Dass er sagt: der ganze Mensch, nicht nur die Seele, sondern Seele und Leib samt allen seinen Gliedern, werden in der Gehenna verderben,

<sup>1)</sup> Gehenna Matth. 5, 22. 29. 10, 28. 18, 9. 23, 15. 33. Feuerofen 13, 42. 50. Ewiges Feuer 18, 8. 25, 41. Finsternis 8, 12. 22, 13. 25, 20. Gefängnis 5, 25. 18, 34.



lässt an die eschatologische Fassung denken: die vor den Richter gestellten Lebenden oder Auferstandnen erleiden ihre Strafe an Leib und Seele in der Gehenna. Die Qual, in die der Reiche nach dem Sterben versetzt ist, wird dagegen nicht als ein Gerichtetwerden in der Gehenna bezeichnet; er leidet sie am Ort der Toten, im Hades. Doch zeigt diese Stelle, dass Jesus das Verderben, das uns aus dem Bösen erwächst, nicht erst in den eschatologischen Vorgang versetzt, sondern schon mit dem Austritt aus dem Leib verbunden hat, und auch dann, wenn der Begriff eschatologisch gewendet ist, ist die lokale Fassung für ihn deutlich zurückgetreten, sonst müsste auch im Parusiebild die Lokalisierung seiner Erscheinung etwa in Jerusalem oder auf dem Ölberg hervortreten. Da sie hier gänzlich fehlt, ist gesichert, dass er auch das Gericht nicht an die Stelle bei Jerusalem gebunden hat.

Als Gerichtsmittel nennt er im Anschluss an die prophetischen Worte das Feuer; doch auch hier erhalten wir nicht positive Lehrsätze oder ausmalende Schilderungen. Bald liegt der Gedanke näher: das Feuer des Gerichts vernichte die ihm Überlieferten. Dem menschlichen Bemühen, sich selbst zu schonen, wird das Verderben des Leibs mit allen seinen auch durch Sünde geschützten und gepflegten Gliedern entgegengestellt, und dem Tod, den uns Menschen antun, derjenige Tod, der in der Gehenna auch die Seele trifft und dadurch den Schuldigen vollständig zerstört. Dagegen lässt das Schlusswort bei Matthäus an eine andauernde Bestrafung denken, da das Feuer nicht nur den Menschen, sondern auch dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist und die Strafe immerwährend heisst im vollen Gegensatz zum ewigen Leben.<sup>1)</sup>

In seinem Bericht über das, was Jesus als Folge und Strafe der Sünde bezeichnet habe, hebt Johannes aus den mannigfachen Bildern und Formeln, die den negativen Ausgang des menschlichen Lebens darstellen, einzig den Todesgedanken heraus, mit dem die gleichbedeutende Formel: »Untergang, Verderben« wechselt. Es wirkt auf seinen Satz nicht eine dualistische Psychologie ein, so dass sich der Begriff nur auf das Zerschneiden des Leibs bezöge, während ein von ihm unabhängiges Bestehen der Seele in Aussicht genommen wäre, sondern der Mensch ist dabei als eine Ein-

<sup>1)</sup> Matth. 5, 29. 10, 28. 25, 41. 46.

heit vorgestellt, und das, was infolge der Sünde stirbt und den Verlust des Lebens erleidet, ist der Mensch. Da dem Glaubenden, obwohl auch er das Zerbrechen des Leibs erfährt, die vollständige Befreiung vom Sterben versprochen wird, ist deutlich die physische Seite am Vorgang zurückgestellt, und das, was der Mensch in seinem inwendigen Lebensstand erleidet, zur Hauptsache gemacht. Da der Rechtsvollzug schon in die Gegenwart fällt und am künftigen Gerichtstag vollendet wird, bekommt auch der Todesgedanke, wie die Aussagen über Gottes Herrschaft und das Leben, zugleich eine Beziehung zum gegenwärtigen Zustand des Menschen und zu seinem künftigen Geschick.<sup>1)</sup>

Zu den Folgen der Sünde gehört auch die Verbindung, in die es den Schuldigen mit dem jenseitigen Bösen bringt, und es wiederholen sich hier dieselben Beobachtungen, wie in den Ausführungen über den endgültigen Tod. Der Hinweis auf den Satan tritt im Bussruf Jesu stark hervor und begründet ihn nachdrücklich. Er wird aber für ihn nicht zu einem Hauptthema, so dass er darin eine Aufgabe sähe, die Art und Macht der satanischen Sünde zu enthüllen. Schwerlich ist der Inhalt des Gedankens über das, was in der palästinensischen Judenschaft damals Überlieferung war, wesentlich hinausgeführt. Verschieden von dem, was wir auch bei den Zeitgenossen finden, ist dagegen der entschlossene Ernst, mit dem die Berührungen mit dem Satan gefürchtet und verworfen sind.

In seinem Verhältnis zu Gott wird der Satan als Verkläger gedacht, der will, dass der Mensch an der Sünde verderbe, und deshalb die Gerechtigkeit Gottes gegen ihn anruft. Dadurch, dass er zuerst als Verkläger des Menschen vor Gott gestellt wird, ehe er als Versucher und Verderber am Menschen handeln kann, ist ein dualistischer Bruch im Weltbild vermieden. Alles Wirken des Satans bleibt so von der Gerechtigkeit Gottes umfasst und geschieht nur innerhalb des vom göttlichen Recht ihm verstatteten Raums.

An den Menschen tritt er als Versucher heran. Denen, die das Wort ohne Verständnis hören, nimmt es der Satan weg. Das verderbliche Wirken des Satans ist auch hier nicht als der Anfang des Bösen gedacht; denn die Unfähigkeit zum Verständnis des Worts geht ihm voran und wird

---

<sup>1)</sup> Joh. 3, 16. 6, 49. 50. 8, 51. 11, 25.

von Jesus sicher als verschuldet beurteilt, nicht nur als natürliches Missgeschick. Erst dann hat der Satan Macht, wenn die Abwendung von Gott geschehen ist, so dass durch ihn am Menschen der Vollzug des Gerichts geschieht. Das führt zu einer bleibenden Abhängigkeit von ihm, die den inwendigen Besitz des Menschen bestimmt, zur Kindschaft ihm gegenüber. Als das Satanische bezeichnet Jesus das Lügen und Morden. Die Kindschaft dem Satan gegenüber entsteht somit dadurch, dass sich der Mensch nicht von Gott die Wahrheit und die Liebe, sondern vom Satan das Lügen und das Hassen geben lässt, wodurch sein Wille die Art des Satans erhält. Damit entsteht in ihm ein zuständliches Böses, das über die einzelne Entschliessung übergreift und einen für diese unaufhebbaren Tatbestand schafft. Durch die Enthüllung dieser Zustände der Gebundenheit an das Böse wird aus dem Busswort die Verkündung des Gerichts.<sup>1)</sup>

Für die Gemeinde entsteht aus der Sünde die Zerstörung. Der Feigenbaum, der keine Frucht bringt, wird abgehauen, und der Tempel, wenn ihn Jesus nicht reinigen darf, abgebrochen und Jerusalem zerstört.<sup>2)</sup>

Da Jesus mit der Anbietung der Busse die Tat verlangt, so war ihm der Gedanke nicht möglich: sie lasse sich ohne Ende fortsetzen. Die Entscheidung tritt notwendig ein, durch den Hörer dadurch, dass er seinen bösen Willen lässt oder behält, durch Jesus dadurch, dass er die Vergebung gewährt oder die Verurteilung ausspricht. Der Vollzug des Rechts wird in derselben Weise in die Gegenwart hineingestellt, wie die Umkehr zu Gott. Es findet nicht nur Berufung, sondern auch Verwerfung, nicht nur Erleuchtung, sondern auch Verblendung statt.<sup>3)</sup> Weil er die Gemeinde als der Vergebende zu Gottes Gnade beruft, unterlässt er zwar alles, was ihn selber schützte und seine Gegner mit Gewalt vertriebe. Die Abweisung seines Worts beurteilt er aber als den Verlust des Reichs und verbindet mit der Unbussfertigkeit das Gericht, das er zum Werk des Vaters und darum auch zu seinem Amt gerechnet hat.

Vor den Gütern, die die Versöhnung mit Gott gewährt, und vor dem Untergang, der aus der Verurteilung entsteht,

<sup>1)</sup> Matth. 13, 19. 38. Joh. 8, 44. — <sup>2)</sup> Luk. 13, 6—9. Matth. 21, 19. Joh. 2, 19. Matth. 24, 2. 23, 38. Luk. 19, 41—44. 23, 28—30. — <sup>3)</sup> Matth. 9, 13. 11. 25. 13, 11. Joh. 3, 18. 19.

wird die Fällung des verwerfenden Urteils zu einem unermesslich schweren Akt. Es ist aber völlig beglaubigt, dass ihn Jesus an der Gemeinde vollzogen hat. Er hatte die Überzeugung: Kapernaum ändere sein Verhalten nicht, und darauf antwortete er mit der Verurteilung. Schon mit diesem Urteil sprach er das Ende Israels aus; denn er verwirft Kapernaum nicht mit dem Gedanken: sein Verhalten ergebe eine Ausnahme und anderswo werde der Erfolg des Bussrufs günstiger sein. Dass der Fall Kapernaums seine besondere Schwere hat, ergibt sich nur daraus, dass ihm Gottes Bezeugung besonders reichlich gewährt worden ist. Die Verurteilung trifft »dieses Geschlecht«. Er sprach sie auch über Jerusalem aus, sowohl durch die Gleichnisse, als durch das Wehe, das er gegen die Führer der Gemeinde, gegen den Tempel und die Stadt richtete. Darum wird der Weg zum Leben nur von wenigen gefunden, und die früher schon Berufnen hören auf, auch die Erwählten zu sein.<sup>1)</sup>

## 12.

**Das neue Gebot.**

Weil Jesus in der Liebe den guten Willen erkennt, den Gott von uns verlangt, darum sieht er im Vergeben eine heiligende Kraft; denn es begründet die Liebe.<sup>2)</sup> Darin besteht seine Rechtfertigung, so erzeugt es nicht neue Schuld, nicht Verhärtung im Bösen. Darum gab Jesus seinen Jüngern auf, Gott dann um die Vergebung zu bitten, wenn sie selbst vergeben. Wenn das Vergeben die Liebe nicht hervorbringt, wird es verloren. Dieser Ausgang kommt aber nur durch einen sündigen Willensentscheid zustand; verläuft dagegen der Vorgang normal, dann erzeugt die empfangne Liebe die Liebe und durch das erlebte Vergeben wird im Menschen der gute Wille erweckt. Der, dem der Vater das Fest bei seiner Rückkehr bereitet hat, bleibt nun bei ihm.

Weil die Liebe der neue Wille ist, der durch die Umkehr zu Gott entsteht, darum gibt ihr Jesus die Verheissung;<sup>3)</sup> verweigerte er sie ihr, so zerfielen der Bussruf ganz. Könnte

<sup>1)</sup> Matth. 11, 20—24. 12, 41. 42. 45. 8, 12. 21, 41. 22, 8. 14. 7, 15. Luk. 13, 24—27. — <sup>2)</sup> Luk. 7, 42. Matth. 18, 33. 6, 12. — <sup>3)</sup> Matth. 5, 7. 9. 45—48. 6, 14. 20. 7, 1. 18, 5. 35. 19, 17—19. 21. 25, 35—38. Luk. 6, 35—38. 10, 37. 12, 33. 14, 14. 16, 1—9.



er der Gemeinde nicht einen guten Willen nennen, der Gottes Wohlgefallen für sich hat und dem seine Verheissung gehört, so würde aus der Busse eine endlose Qual und der Bussruf wäre kein Evangelium mehr. Darum verkündigt er, dass Gottes Herrschaft allen Barmherzigen zuteil wird, allen Vergebenden, allen, die den andern gute Gabe reichen. Der Christus macht sich mit allen Gütigen eins. Nachdem er dem boshaften Verhalten des Menschen kausale Macht zuerkannt hat, so tut er es folgerichtig auch bei seinem guten Willen, nicht weil er den Schuldbegriff vergässe und die Verdienstlehre erneuerte, im Gegenteil, weil er sich ernsthaft der Verschuldung des Menschen widersetzt und ihm deshalb ein Verhalten zeigen muss, durch das er Gottes Wohlgefallen hat. Er leitet die Notwendigkeit der Liebe nicht daraus ab, dass die Bosheit nicht schlechthin verwerflich wäre, so dass irgend eine Leistung des Menschen für sie als Büssung und Ersatz dienen könnte, auch nicht daraus, dass Gottes Wille zu vergeben begrenzt wäre und erst die menschliche Güte die göttliche begründen müsste, sondern daraus, dass Gott immer eins mit den sittlichen Normen in der Eintracht mit der Güte und in der Gegnerschaft gegen die Bosheit ist, auch dann und gerade dann, wenn er verzeiht. Eine Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, die das Böse erzeugte oder schützte, gilt Jesus als unmöglich. Wer Gott liebt, liebt den Guten und das Gute, und er kann ihn nicht anders für sich haben, als zusammen mit dem Guten. Er kann daher sein Verzeihen nicht anders erhalten, als dadurch, dass er es übt, und kann es nicht einzig für sich begehren und den andern es entziehen. Soll Gott vom Bösen, das der Bittende tat, die zerstörenden Folgen scheiden, dann muss auch er das Böse, das ihm getan worden ist, in seinem Verhalten gegen die andern ohne Folge lassen und verzeihen; um zu verzeihen, muss er lieben. Indem Jesus sein Vergeben unter diese Regel stellt, übt er es nicht im Dienst der Sünde, sondern der Gerechtigkeit.

Die Entschiedenheit, mit der Jesus das Vergeben verlangt, ist nicht aus vereinzelt Motiven abzuleiten, etwa aus seiner besondern Weichheit und Empfindsamkeit, oder aus einer Vorliebe für die besondre Tugend der Versöhnlichkeit.<sup>1)</sup> Wenn er auf das Vergeben dringt, so spricht er

<sup>1)</sup> Auch diese Formel ist ein gemischtes Gebilde, das den helle-

nicht von einer vereinzelter Aufgabe, mit der sich der Mensch neben seinen andern Zwecken auch noch beschäftigen kann, sondern von demjenigen Verhalten, das zur Begründung und Erhaltung der Gemeinschaft zwischen uns immer unentbehrlich ist. Denn ihre Störungen treten beständig hervor, so dass die Gemeinschaft in jedem Verhältnis einzig dadurch erhalten werden kann, dass verziehen wird. Das ergibt auch nicht nur einen negativen Vorgang, nicht nur die Abwehr eines Übels, sondern wir erhalten durch das Vergeben die Gemeinschaft über ihren Bruch hinweg, da wir dem Bösen dadurch seine Folgen nehmen und seine zerstörenden Wirkungen darniederhalten, und indem wir die Gemeinschaft bewahren, vertiefen und vollenden wir sie.

Die Liebe wendet Jesus zuerst mit einem geschlossnen, vollendeten Willen auf Gott. Das hiess er ernsthaft das erste Gebot. Das erste Begehren, das Jesus im Jünger erweckt, ist auf die Heiligung des göttlichen Namens, auf die göttliche Herrschaft und auf den göttlichen Willen gerichtet. Das ist Liebe zu Gott, nicht Pflege der menschlichen Interessen ihrer selbst wegen, abgeschieden von unsrer Beziehung zu Gott. So töricht der Gedanke wäre, dass der Mensch geschädigt werde, wenn Gottes Wille geschieht, so gewiss diese Bitten alles, wonach wir streben, umfassen können und sollen: ebenso deutlich wird hier nicht von dem gesprochen, was des Menschen, sondern was Gottes ist, und alle menschlichen Bedürfnisse treten zunächst hinter dem einen Gedanken zurück, dass Gott das empfangen, was ihm gebührt, indem sein Name heilig, seine Macht an allen offenbar und sein Wille von allen getan wird. Der Sorge, die sich um die Lebensmittel kümmert, stellt Jesus jenen Willen entgegen, der nach Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit fragt. Das sind »die Dinge Gottes«. Im Verkehr mit den Jüngern ist es Jesu Ziel, sie dahin zu bringen, dass sie auf das bedacht sind, was Gottes ist, im Gegensatz zu dem, was des Menschen ist. »Gebt Gott, was Gottes

---

nischen Gesichtspunkt zur Deutung Jesu gebraucht, und hat darum oft sein Verständnis gehindert. Wer mit der Tugendethik seine Aufgabe in der Steigerung seiner Kräfte sieht, für den bleibt die Versöhnlichkeit eine vereinzelter Tugend von untergeordneter Bedeutung. Die Sache sieht sich anders an, wenn das Ziel des Menschen über ihn hinaufgelegt wird in seinen Dienst Gottes und des Nächsten.

ist«; aus dieser Grundregel erwächst der ganze Bussruf Jesu. Als »Gerechtigkeit« wertet die Bergpredigt das, was die Jünger für Gott tun; dem gibt Jesus aber die reine Art der vollendeten Liebe, die einzig Gott vor Augen hat. Für den Dienst an den Menschen, zu dem die Jünger als das Licht der Welt und das Salz der Erde verpflichtet sind, bleibt es das letzte Ziel, dass die Menschen ihretwegen ihren Vater preisen. Jesus richtet ihren Blick nicht nur auf die Bedürftigkeit derer, die an ihren Dienst gewiesen sind, auch nicht nur auf den Wert der Gabe, die sie ihnen bieten, sondern legt das ganze Gewicht des Vaternamens in ihren Dienst hinein. Am harten Knecht zeigt er ihnen, dass jeder Angriff auf den Mitknecht zugleich den Angriff auf den König bedeutet, weil der, der den Mitknecht verdirbt, sich der Gnade des Königs widersetzt. Derselbe Gedankengang liegt vor, wenn Jesus der Verachtung der Kleinen die Weise, wie Gott die ihnen dienenden Engel ehrt, oder dem Groll der Gerechten die Freude der Himmlischen entgegensetzt, oder wenn er die Vollständigkeit der Liebe aus der Vollkommenheit der göttlichen Liebe ableitet.<sup>1)</sup>

Aber die Liebe zu Gott ist unmittelbar auch Liebe zu den Menschen. Sie bewährt dadurch ihre Echtheit, dass sie frei über allen selbstischen Motiven steht. Nur eine mit Selbstsucht vermengte Liebe denkt dann, wenn sie Gottes gedenkt, nur an sich selbst. Sowie sie sich wirklich vom eignen Ich weg zu Gott hin wendet, hat sie Gott als den vor Augen, durch den und für den alle leben. Sie gilt darum allem, was Gottes ist, nicht nur dem eignen Ich, sondern dem Nächsten, wie uns selbst. Ein gespaltner Wille, der sich von Gott weg zum Menschen wendete, entsteht dadurch nicht. Die Liebe zum Nächsten ist als das zweite in das ganz zu Gott hingewendete Herz gepflanzt und führt uns darum nicht aus der Liebe zu Gott hinaus. Sie hat in der Liebe zu Gott ihren Grund und Ort, nicht neben ihr. Gerade deshalb gibt Jesus den Beziehungen, die sich zwischen den Menschen herstellen nicht nur in seiner Beurteilung der Sünde, sondern auch in seiner Verheissung einen selbständigen Wert. Der Schluss wäre falsch: Jesus habe an die Liebe deshalb, weil sie zuerst und ganz Gott

<sup>1)</sup> Matth. 22, 37. 38. 6, 9. 10. 33. 16, 23. 22, 21. 6, 1—6. 16—18. 5, 16. 18, 32. 33. 10. Luk. 15. Matth. 5, 44—48.

gehört, einzig den religiösen Massstab gelegt und jede Wohltat daraufhin geprüft, wie weit sie in der Erinnerung an Gott begründet sei und aus der Liebe zu ihm erwachse. Seine Verheissung gilt dem Erbarmen, Verzeihen und Geben, das wir in den menschlichen Verhältnissen üben, und spricht ihm die göttliche Erbarmung, Verzeihung und Begnadigung zu, und sie ist nicht bloss denen gesagt, die noch keine Religion haben, sondern auch seinen Jüngern. Dadurch hat er bewährt, dass er unser Verhältnis zu Gott und zueinander wirklich nach der Regel der Liebe ordnet; denn an die Entwertung des menschlichen Lebens um Gottes willen, an ein Versinken und Verschwinden der menschlichen Anliegen in der Liebe Gottes hat er gerade darum nicht gedacht, weil er in der Liebe denkt; sie macht ihm den Menschen wert und gibt seiner Arbeit in ihm den Zweck.

Weil die Liebe zu Gott die grosse Liebe ist, gibt sie unsrer Verbundenheit mit den Menschen, indem sie sie begründet, auch das Mass. Es entsteht aus ihr beides: die Gemeinschaft und die Freiheit. Sie macht nicht nur von den Dingen unabhängig, die ihren Wert nur dadurch bekommen, dass sie der Liebe als Mittel und Werkzeug dienen,<sup>1)</sup> sondern gibt uns auch in allen menschlichen Beziehungen Unabhängigkeit, sowohl gegen den Angriff und Hass der andern, als gegen ihre Zuneigung mit ihrer fesselnden Kraft. Jede Liebe zum Menschen, die die Liebe zu Gott bricht, wird zur Sünde. Darum verständigt sich der, der Menschen, und wären es Eltern oder Kinder, mehr liebt als den Christus. Durch den Kampf, in den er seine Jünger mit der Welt stellt, wird es für sie zur Pflicht, sie zu hassen, weil sie die Kraft haben müssen, ihre Wünsche zu vereiteln, ihren Rat zu fürchten, ihnen Schmerz anzutun und die Gemeinschaft mit ihnen zu lösen.<sup>2)</sup>

Solche Konflikte werden von Jesus nicht nur als ein Geschick dargestellt, in das sich der Jünger passiv fügt, sondern es wird ihm zur Pflicht gemacht, mit eigenem Entschluss diesen Kampf gegen alle, die er lieb hat und die ihn lieb haben, durchzuführen, wie auch gegen sich selbst. Die Klarheit, mit der Jesus in der Liebesfrage dachte, und die Vollständigkeit seiner Liebe hat ihr Mass an der gleich-

<sup>1)</sup> Dies kam beim Kampf Jesu gegen den Reichtum zur Darstellung, S. 76. — <sup>2)</sup> Matth. 10, 37. Luk. 14, 26.



zeitigen Geltung der beiden Gnomen: »die Feinde lieben«, »Eltern und Kinder hassen«. Sie sind voneinander nicht trennbar, und nur miteinander verständlich. Die Kraft der Verbundenheit, die nicht gestört werden kann, auch nicht durch die Feindschaft der andern, und die Kraft der Lösung, die auch nicht gestört wird, nicht einmal in den reichsten und innigsten Beziehungen, bestehen mit- und durcheinander; denn sie haben dieselbe Begründung. Die Richtung der ganzen Liebe auf Gott macht jede menschliche Gemeinschaft löslich und jede Störung derselben unwirksam. Widernatürliches entsteht dadurch nicht, weder an der Stelle der Pietät Roheit, die die Eltern verachtet und die Kinder verwahrlost, noch im Verkehr mit dem Feind Leichtgläubigkeit und Unvorsichtigkeit, die sich die Bosheit verdeckt und sie dadurch unterstützt. Was Jesus wollte, ist der Stand der vollen Freiheit, ohne Knechtung durch die Feindschaft oder Freundschaft der andern.

Da Jesus dasjenige Handeln für Liebe hält, das sein Ziel im Wohl der andern hat, gilt ihm ihre selbstlose Art als ihr wesentliches Merkmal, das sich vollendet, wenn die Liebe vollkommen wird. Er gab dem Bedenken nicht nach: durch ihre Selbstlosigkeit bringe die Liebe unser Glück und Leben in Gefahr. Eine Liebe, die das Eigenleben des Menschen aufzehrt und kein Ziel und Verlangen mehr in ihm übrig lässt, an dem der Mensch für sich den Inhalt seines eignen Lebens hätte, wäre nach Jesu Gedankengang ein abnormer, widersinniger Vorgang. Im Verhältnis zu Gott kann die Liebe dieses Ergebnis nicht schaffen, weil Gott gut ist, seinerseits der Gebende, der dem Menschen das Leben verleiht, erhält und vollendet. Eine Liebe, die bei Gott nichts suchte und von ihm nichts erhielt, bestritte, was Gottes Liebe will und schafft. So würde ja Gottes Wille als der vollendete Egoismus vorgestellt, der alles absorbiert; Jesus denkt sich Gottes Liebe als ein echtes Wohltun, durch das der Mensch sein Leben und seine Kraft empfängt. Darum war er überzeugt: jedes Gott gebrachte Opfer werde reichlich gelohnt und das Leben werde um seinetwillen nicht verloren, ohne dass es dadurch gewonnen sei, und dies tritt nicht erst im ewigen Ausgang des Lebens, sondern schon in dem jetzt entstehenden Verhältnis zu Gott ans Licht.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Matth. 6, 4.

Auch im Verhältnis zum Nächsten entsteht nach Jesu Urteil aus der Liebe keine Schädigung des eignen Lebens. Sie bleibt auch in diesem Verhältnis der vollständige Gegensatz zur Selbstvernichtung. Zur Ordnung dieser Beziehungen braucht er die vom Gesetz gegebene Formel: den Nächsten wie sich selbst lieben. Dass sie einander lieben, verlangt das den Jüngern gegebene Gebot. Das Ziel unsrer Unterordnung unter die andern ist ihre Gleichstellung mit uns. Das wird durch die Forderung, auch den Feind zu lieben, nicht verdunkelt, durch die Jesus den Gegensatz zwischen der echten Liebe und derjenigen deutlich macht, die durch selbstsüchtige Begehungen gebunden und verunreinigt ist. Er führt die Jünger völlig aus dem Hass heraus, und dass sie wirklich von diesem frei geworden sind, bewähren sie dann, wenn der ihnen erwiesene Hass ihn nicht in ihnen zu erwecken vermag. Dazu ist ihnen die völlige, unbegrenzte Geduld unentbehrlich, ohne die sie nicht vom Hass gegen die frei werden, die sie angreifen. Die Vollständigkeit der Geduld lässt sich nicht von der Vollständigkeit der Liebe trennen. Damit ist zwar die Scheidung von der Bosheit völlig aufgerichtet, aber keine Entwertung und Zerstörung des eignen Lebens gelehrt. Den Feind lieben heisst nicht, ihn dabei unterstützen, dass er seine Bosheit ausübe und uns verderbe. Alles zu tragen imstande sein heisst nicht, die andern anzureizen, dass sie uns verletzen. Die absolute Verneinung aller Bosheit und alles Unrechts bleibt durch die Regel der völligen Geduld und Liebe von jeder Erschütterung frei.

Wie in der völligen Geduld, so bewährt die Liebe ihre reine Selbstlosigkeit auch durch die durchgreifende Lösung von der Sucht nach der Ehre, dem Besitz, sogar dem Leben. Aber auch dann, wenn Jesus dem Gegensatz der Liebe gegen die selbstischen Begehungen den schärfsten Ausdruck gibt, schützt er sie gegen die Unnatur, die zur Selbstvernichtung hinüberneigt, weil er gerade dann den Wert der Güter nachdrücklich betont, an denen die Entsagung geübt wird, und den Entsagenden ihren Gewinn verbürgt. Dadurch hat er die Furcht, dass wir uns durch die Liebe schädigten, ausdrücklich bekämpft.

Im Verhältnis zu den Menschen bleibt freilich die Vollendung der Gemeinschaft dadurch, dass die Liebe nicht

nur gegeben, sondern auch empfangen wird, oft gehemmt. Sonst müsste nicht von der Liebe zum Feind, vom Vergeben und Dulden geredet werden. Aber die Liebe zum Menschen wird von derjenigen Gottes umfasst, und deshalb ist sie fruchtbar mit dem höchsten Erfolg.

Die Sorge: so wie Jesus die Liebe fasse, schlage ihre Selbstlosigkeit in Selbstvernichtung um, äussert sich häufig in der Form, dass sein Ziel als weichlich bezeichnet wird, weil es die Bedeutung des Rechts verkenne.<sup>1)</sup> Dieser Einwurf gegen ihn bekommt aber seine Kraft nur dadurch, dass das Liebesgebot vom Bussruf Jesu abgeschnitten wird. Vergessen wir sein Urteil, das den, der dem Bruder zürnt und ihn beschimpft, dem Gericht überweist, und dem, der im Unrecht beharrt, die Gemeinschaft als einem Zöllner und Heiden versagt, dann erzeugt freilich die unbegrenzte Geduld Rechtlosigkeit. Denn so ist der Liebe die ethische Bestimmtheit genommen; sie ist gegen das Gute und Böse gleichgültig gemacht und dadurch verweichlicht. Dieser Gedankengang gehört aber nicht einer historischen Betrachtung an, die nie darauf führt, dass der Gottesgedanke Jesu in einen sentimental ausgekosteten Liebesbegriff zusammenschrumpft und die ethischen Normen von sich abstösst. Sie haben bei Jesus unverletzliche Heiligkeit und sind darum in jeder Erweisung der Liebe als gültig und wirksam mitgesetzt. Jesu Liebe will das Recht und erweist ihre Wahrheit und Vollständigkeit dadurch, dass sie nicht durch den Bruch, sondern durch die Vollendung des Rechts das Wohl des andern schafft. Den Gebrauch, den die Gemeinde von der Vergeltungsregel machte, hat Jesus nicht deshalb verworfen, weil er das Recht, sondern weil er das Unrecht hasst. Sie bündigt durch die Rechtsregel freilich die Lust am Unrecht, das den andern Gewalt tut, und die masslose Rachsucht, die für erlittenes Unrecht den andern mit Wollust zertritt. Aber sie benützt das Recht zugleich als Waffe gegen den, der sie angreift, will ihn durch das

---

<sup>1)</sup> Versteht man unter Recht die Technik, durch die wir unsern Verkehr miteinander ordnen, dann hat Jesus vom Recht überhaupt nicht gesprochen, ebensowenig als von der Kultur. Eine Frage nach dem Recht entsteht an Jesu Worten nur dann, wenn das Recht als ein ethischer Begriff gefasst wird, als die Summe derjenigen Willensnormen, denen wir absolute Geltung zugestehn.

Recht vernichten, weigert sich zu dulden, rechtfertigt mit ihm den Streit gegen den, der sie verletzt, und versagt ihm die Vergebung. Das ergibt ein in Unrecht verkehrtes Recht. Diesen egoistischen Gebrauch des Rechts, der aus ihm das Mittel zur Verletzung des Nächsten macht, lässt Jesus seinen Jüngern nicht zu, und ebensowenig schreibt er ihn Gott zu. Indem er die Liebe von dieser angeblichen Pflicht befreit, gestaltet er den Verkehr seiner Jünger mit den Menschen so, dass er ihrem Verhältnis zu Gott entspricht. Dieses beruht auf der Freiheit und Vollständigkeit der göttlichen Gnade. Wie sie diese im Verhältnis Gottes zu ihnen als unbeschränkt und mit der Pflicht zur Vergeltung nicht belastet fassen, so üben sie nun auch in ihrem Verkehr mit den Menschen eine Geduld und ein Wohlwollen, das der Vollkommenheit des himmlischen Vaters entspricht. Damit ist aber auch gesichert, dass ihr Verhalten den Rechtsbruch niemals begünstigt, vielmehr überwindet und verhütet. Können sie ihn nicht in den andern verhüten, so doch für sich selbst. Ihr Dulden geschieht in der Gewissheit, dass ihr Recht in Gottes Händen liegt und von ihm beschirmt wird und dass er auch den Menschen in den Dienst seiner Rechtsbewirkung stellt. Daher hat der Christus nicht nur am Vergeben, sondern auch am Richten seinen Beruf und der Jünger muss deshalb nicht nur lösen, sondern auch binden, und der Kampf gegen das Ärgernis bestimmt nicht nur das Verhalten gegen die eigne Begier, sondern auch den gegenseitigen Verkehr.<sup>1)</sup> Dafür liegt aber die Bedingung vollständig darin, dass die Liebe das Handeln bestimmt, ohne die es nach Jesu Meinung keine Bewirkung des Rechts, keine Überwindung des Bösen und keine Herstellung des Guten gibt.

---

<sup>1)</sup> Matth. 18, 6. 8 neben 5, 29.



## II.

### Der Jünger Jesu.

#### 1.

#### Jesu Ziel bei der Berufung der Jünger.

Auf die Teilnahme Jesu an der Taufe folgt in allen Berichten die Begründung des Jüngerkreises; in ihr sehen sie diejenige Handlung Jesu, auf der alle folgenden Ereignisse beruhen, und stellen sie allem voran, was er für die gesamte Gemeinde tat. So verschieden die Erzählung des Matthäus und die des Johannes an dieser Stelle sind: in diesem Hauptpunkt sind sie einstimmig; beide sagen: das Erste, was Jesus in seiner messianischen Vollmacht tat, sei gewesen, dass er seine Jünger berief.

Wie die ersten Jünger zu Jesus kamen, darüber stehen drei Erzählungen in unsern Evangelien, von denen jede ein besonderes Motiv als das hervorhebt, das sie in die Gemeinschaft mit Jesus führte.<sup>1)</sup> Bei Matthäus ruft Jesus am See Fischern, während sie an der Arbeit sind, den Befehl zu, ihm nachzugehn. Hier ist der vollendete Gehorsam zur Basis des ganzen Verhältnisses gemacht, und das wesentliche Merkmal der Jüngerschaft in den durchgreifenden Entschluss gesetzt, der das Alte völlig und ohne zu zaudern, preisgibt, auf den Besitz verzichtet und keine Spaltung der Liebe zulässt, sondern sich Jesus unbedingt ergibt.

Beim Erzähler, den uns Lukas erhalten hat, beginnt die Gemeinschaft zwischen Jesus und den vier ersten Jüngern dadurch, dass er, als er am See sprach, das Boot des Petrus benützt. Da er ihnen darauf durch den wunderbaren Fischfang seine Macht zeigt, ihnen alles zu gewähren, was sie bedürfen, so gewinnt er dadurch ihren Glauben. Sie sehen,

---

<sup>1)</sup> Matth. 4, 18 — 22 (= Mark. 1, 16 — 20). Luk. 5, 1 — 11. Joh. 1, 35 — 2, 11.

dass sie bei ihm nach Leib und Seele für ihr eignes Leben und für ihren Beruf wohl versorgt sind. Im Anblick des göttlichen Wirkens empfindet und gesteht Petrus seine Verschuldung, die ihn, den sündigen Menschen, der Gemeinschaft mit Jesus unwürdig macht. Jesus beruft ihn aber zu sich und handelt dadurch an ihm als der Vergebende. Gerade weil das Bewusstsein seiner Schuld in Petrus wach ist, ist er für ihn brauchbar, und damit ist sein Anschluss an ihn fest.

Beide Erzählungen treten gegeneinander in einen lebhaften Kontrast. Dort die Entsagung, die alles verlässt, hier die Macht Gottes, die alles gewährt; dort der Gehorsam, der sich zu jedem Dienst bereit macht, hier der Dank für die Güte, die sie von jeder Sorge befreit; dort die Entschlossenheit, die das völlige Opfer bringt, hier das Bewusstsein der Schuld, das sich an Jesu Vergeben freut. Aber schon Lukas hat durch den Schlusssatz seiner Erzählung ausgesprochen, dass beide Beschreibungen der Jüngerschaft Jesu in eine Einheit zusammengehn. Der eigne freie Entschluss, der den Ruf annimmt, und der Dank für die empfangne Gabe, der Opfermut der Entsagung und die Zuversicht zur göttlichen Hilfe sind nicht Gegensätze, sondern führen zusammen den Anschluss der Jünger an Jesus herbei. Es brachte sie nicht ein Glücksgedanke zu ihm, der nicht entsagen und gehorchen, sondern nur empfangen und geniessen will. Die runde Hingebung, die Jesus verlangt, gab ihrem Verkehr mit ihm immer sein Gepräge. Sie traten aber auch nicht mit Sorgen in seine Gemeinschaft ein, weder mit der, ob sie bei ihm ihren Unterhalt finden, noch mit der, die aus ihrer Schuld entstand, noch mit der, die sich zu seinem Dienst untüchtig fühlt, sondern mit der Zuversicht zur göttlichen Hilfe, weil sie an dem, was sie bei ihm erlebten, sahen: er habe Gott für sich.

Nach Johannes fand Jesus die ersten Jünger unter denen, die der Taufpredigt wegen bussfertig auf das Königtum Gottes warteten. So erhält sich auch in der Stiftung der Jüngerschaft die Verbundenheit Jesu mit dem Täufer; da, wo dieser Gehorsam fand, entstand auch der Glaube an den Christus. Einzig darauf richtet Johannes, wie in seinem ganzen Bericht, so auch hier unsre Aufmerksamkeit: wie Jesus die ersten Gläubigen fand, während er die Stiftung

eines geschlossenen Vereins im folgenden zwar voraussetzt, aber nicht von ihr spricht. Dadurch, dass Jesus in den Seinen Glauben schafft, vereint er sie inwendig mit sich und darin sieht Johannes das wesentliche Merkmal der Jüngerschaft. Weil er sie aber durch den Glauben in eine bleibende Gemeinschaft mit sich setzt, so wird aus den ersten Glaubenden der Jüngerkreis. Sodann verweilt Johannes bei der religiösen Tiefe, die die Handlung Jesu besass. Jesus leitet die Beziehung der Menschen zu ihm, ob er Glauben oder Hass finde, nicht einzig von ihrem Verhalten, sondern vom göttlichen Wirken ab. Das gilt vor allem von der Stiftung des Jüngerverbands, wegen der Wichtigkeit, die er für Jesu Werk besass. Darum erwartet Jesus: der Vater versage ihm hiezu die Leitung nicht, sondern führe ihm die zu, die er bei sich aufnehmen und mit sich vereinigen kann. Er schätzt die, die zu ihm kommen, als Gottes Gabe, und seiner Begegnung mit ihnen geht eine Erleuchtung voran, durch die sie ihm der Vater zeigt, so dass er sie nicht erst kennen lernt, sondern schon kennt. Er macht, indem er sie beruft, nicht einen Versuch, der vielleicht gelingen mag, sondern seine Handlung hat Gewissheit in sich. Simon nennt er gleich den Felsen und Nathanael hat er gesehen, ehe er kam.

Da vom Christus erwartet wird, dass er den Geist Gottes habe, so verkehren die Jünger mit ihm im Gedanken: auch das Verborgene sei seinem Auge erreichbar, auch das, was inwendig im Menschen geschieht.<sup>1)</sup> Das brachte in ihren Verkehr mit Jesus sofort die völlige Wahrhaftigkeit. Alle religiöse Schauspielkunst verschwindet vor ihm; sie wandeln bei ihm im Licht. Das stellt sie in eine ehrfurchtsvolle Entfernung von ihm, die sich immer an ihrem Umgang mit ihm wahrnehmen lässt; zugleich wird aber dadurch ihr Anschluss an ihn fest. Da Jesus weiss, was sie sind, schwindet die Furcht, seine Gemeinschaft mit ihnen könnte zerbrechen, und wenn sie über ihre Berufung erstaunen, warum er sie ihnen und nicht andern verliehen habe, so gibt ihnen die Klarheit seines Blicks den Mut, ohne Zweifel und Furcht an sie zu glauben, da er sie ja kennt.

Deshalb wird aber der Anschluss der ersten Jünger

<sup>1)</sup> Vgl. Luk. 7, 39; Matth. 26, 68: wäre Jesus der Christus, so müsste er sagen können, wer ihn schlägt.

an Jesus nicht von jeder natürlichen Vermittlung abgeschnitten und einzig auf das Wunder gestellt. Schon der Anteil des Täufers an ihrer Berufung verkettet sie mit den vorangehenden Ereignissen. Weil der Täufer kundtut, was Jesus ist, entschliessen sich Andreas und Johannes, ihm nachzugehen; die beiden nächsten, Simon und Jakobus, sind deshalb veranlasst, zu Jesus zu kommen, weil sie die Brüder derer sind, die sich ihm zuerst anschlossen; Philippus ist mit Simon durch die gemeinsame Heimat verbunden und hat schon vorher Beziehungen zu Nathanael. Jesus richtete kein Postulat an Gottes Walten, als müsste es sich lediglich wunderbar ohne die Mitwirkung der natürlichen Verhältnisse vollziehen. Auch wenn diese ihm die Jünger zuleiten, führt sie ihm der Vater zu. Dann macht uns auch Johannes durch ein Zeichen deutlich, weshalb die Jünger ihren Glauben an ihn hefteten. Durch die Spendung des Weins zum Hochzeitsfest erweist er sich ihnen, ähnlich wie durch den Fischfang, als ihr Versorger, der für jeden Mangel die Hilfe hat.

Die Entscheidung der Frage, ob die Angabe des Johannes abgelehnt oder mit der des Matthäus verbunden werden muss, bestimmt das Bild, das wir uns von Jesus machen, weithin. Müssten wir jenen Moment, von dem Matthäus und Markus sprechen, wo Jesus durch sein Gebot die Jünger aus ihren Verhältnissen heraushob und sie sich völlig verpflichtete, als ihre erste Begegnung mit ihm betrachten, vor der er ihnen unbekannt geblieben sei, dann wäre der Gedanke nicht mehr abzuweisen: Jesus habe, indem er einen blinden Gehorsam verlangt, den Anschluss seiner Jünger auf einen Zufall gestellt, oder von seinem Standpunkt aus, auf ein Wunder, das jeden Zusammenhang mit der Natur verlor. Fügen wir dagegen beide Berichte zusammen, so richtete er seine Berufung an die Jünger dann, als sie wussten, was sie gewinnen, wenn sie kommen, und verlieren, wenn sie seine Berufung ablehnen. So bildet ein echter, seines Grunds bewusster Wille die Basis ihrer Jüngerschaft. Durch das Verhältnis der beiden Texte zueinander wird es dann wahrscheinlich, dass die Entstehung des Glaubens in den Jüngern und ihr Eintritt in die beständige Begleitung Jesu zu unterscheiden sind. Auf ihre ersten Begegnungen mit ihm folgte noch eine Handlung Jesu, durch die er ihnen die Rechte und Pflichten der Jüngerschaft so verlieh, dass er ihnen



zeigte: die alten Verhältnisse seien für sie gänzlich vergangen und nun seine Begleitung ihr einziger Beruf.

Die Erzählung des Matthäus ist mit andern Stücken parallel, die ebenfalls die runde Entschlossenheit darstellen, die Jesu Ruf von denen verlangt, denen er ihn gewährt, und aus diesen ist zu entnehmen, wie Matthäus seine Erzählung verstanden hat. Unter demselben Gesichtspunkt, wie die Berufung der vier ersten Jünger, steht auch der Eintritt des Matthäus in die Begleitung Jesu, und die Verhandlung mit denen, die ihm folgen wollten, als er Kaper-naum verliess.<sup>1)</sup> Hier lässt sich nicht von blindem Gehorsam und zufälligen Begegnungen reden. Die Männer, denen Jesus dort den Entschluss zumutet, der auf alles verzichtet und sich ihm ganz ergibt, wussten, was sie dadurch taten, dass sie zu ihm kamen. Sodann enthält die synoptische Überlieferung ein Gleichnispaar, das ausdrücklich vor dem unbedachten Eintritt in die Jüngerschaft warnt.<sup>2)</sup> Wer einen Turm bauen oder Krieg führen will, berechne zuerst seine Mittel. Das ist das volle Gegenteil zur Ausnützung einer momentanen Stimmung, die auf eine plötzliche Wallung des Empfindens die ganze Jüngerschaft stellt. Das wird verboten wegen der Schwere der Entsagung, zu der sie verpflichtet, und wegen der Grösse der Schuld, die dann entsteht, wenn sie unnütz wird. Dumm gewordnes Salz ist ganz verdorben. Diese Angaben stellen fest, wie die Jünger den Vorgang bei ihrem Anschluss an Jesus auffassten.

Die innere Verschiedenheit der Berichte macht gleich beim Beginn der Jüngerschaft eine Tatsache sichtbar, die für ihre Geschichte grosse Bedeutung behielt: Jesus machte seine Gefährten in ihrer Frömmigkeit selbständig und hat sie gegen äusserliche Gleichmachung und Nachahmung geschützt. Die Frömmigkeit des Einen besteht im Ernst der Busse, der die Tat des entschlossnen Gehorsams über alles setzt; der andre hat am frohen Dank für die erfahrene Gnade das entscheidende Glaubensmotiv; der dritte besitzt in der innern, gläubigen Einigung mit Jesus die Verbundenheit mit Gott. Das sind verschiedne religiöse Typen, und sie sind nicht erst später entstanden, sondern werden von Jesus selbst in seinen Begleitern hervorgerufen und geschützt, nicht als stünde eine Reflexion auf die Eigenart der ver-

<sup>1)</sup> Matth. 9, 9. 8, 18—22. Luk. 9, 61. 62. — <sup>2)</sup> Luk. 14, 25 - 35.

schiednen Persönlichkeiten im Bewusstsein Jesu und seiner Gefährten; auch unsre Texte gestalten den Bericht über die Jünger nicht individuell, sondern fassen sie in eine geeinigte Gruppe zusammen, der Jesus dasselbe Busswort sagt und dasselbe Botenamt erteilt. Die religiöse Selbständigkeit der Einzelnen entstand aber daraus, dass Jesus seinen ganzen Verkehr mit ihnen unter die Wahrheitsregel stellt.<sup>1)</sup> Mit der Wahrheit ist sofort auch die Freiheit da. Fehlte sie im Kreis Jesu, dann würde es unsicher, ob er die Bekehrung ernsthaft als Übergang vom selbstischen Willen zur Liebe verstand. Denn der Liebe ist die Freiheit unentbehrlich, für die andern nicht weniger, als für das eigne Ich. Sie hat sie und gibt sie, weil sie alle Kräfte im Dienst Gottes tätig macht, bei sich selbst und in denen, denen sie ihre Hilfe und Gabe reicht. Es bewährt sich aber, dass Jesus der von ihm gegründeten Gemeinschaft ihren Grund in der Liebe gab; denn er hat sie in die Freiheit geführt.

Eine Erhöhung über die Gemeinde durch eine sichtbare Bezeugung seines königlichen Ziels hat Jesus durch die Berufung der Jünger nicht bewirkt. Denn er verwendete dadurch, dass er mit Jüngern zusammenlebt, eine vorhandne Form des religiösen Verkehrs. Darin bleibt seine neue Tat mit seinem ersten Schritt in Übereinstimmung, durch den er sich unter die Getauften stellt. Aber die äussere Gleichförmigkeit mit der Sitte bedeckte eine wesentliche Differenz, die das Verhältnis der Jünger zu Jesus von dem unterschied, das sonst zwischen dem Rabbi und seinen Jüngern bestand. Sonst beruhte die Autorität dessen, der für andre zum Rabbi ward, nicht auf seinem persönlichen Lebensstand, sondern auf seiner Gelehrsamkeit, darauf, dass er hebräisch versteht, die Bibel kennt und selbst der Jünger eines berühmten Lehrers gewesen ist, bei dem er die Erfüllung des Gesetzes eingeübt hat, so dass er nun für andre als Vorbild dienen kann. An Jesus haben sich dagegen die Jünger nicht einer Theorie wegen angeschlossen, die auch ohne ihn existierte, oder wegen einer Überlieferung, die neben ihm noch andre Zeugen hatte; denn ihr Anschluss an ihn war durch das Busswort Jesu bewirkt. Sie vernahmen in seinem

<sup>1)</sup> Der Versuch, die Beobachtung näher an die verschiednen religiösen Typen im Jüngerkreis Jesu heranzubringen, gehört zu den Aufgaben des zweiten Teils.

Gebot Gottes Willen, hörten in seinem Urteil Gottes Richter-spruch und empfangen durch sein Vergeben Gottes Vergebung. Indem sie seiner Berufung gehorchen, ist ihnen Gottes Gnade und der Anteil an seiner Herrschaft gewährt. Als Gottes Gnade schätzten sie Jesu Gemeinschaft mit ihnen, weil sie in ihm den Christus sahn. Die Aussage des Johannes ist dadurch gesichert, dass der evangelische Bericht nicht ein einziges Stück enthält, nach dem die Jünger Jesus über sein Ziel befragen und erst noch zu erfahren suchen, ob er der Verheissene sei. Der ganze Bericht ist auf den Satz gestellt: wer in seiner Gemeinschaft stand, wusste, wer er ist, wusste, dass er der Christus ist. Weil aber Jesus die Einladung zum Reich mit dem Bussruf vereinte, darum war ihr Anschluss an ihn nicht einzig durch die Hoffnung bewirkt, die von ihm die Offenbarung seiner königlichen Herrlichkeit erwartet. Sie hätte für sich allein die Wucht der Tatsächlichkeit nicht überwunden, mit der ihnen zunächst seine Armut und Verfolgung und vor allem seine sittlichen Ansprüche entgegentraten. Sie suchten aber bei ihm den, »der die Sünde von der Menschheit nimmt«, und aus diesem Motiv entstand ein innerlicher Anschluss an ihn, der zwischen ihm und ihnen Eintracht schuf und sie bei ihm erhielt. Deshalb weiss der evangelische Bericht von keinem Moment, in dem die Jünger an Jesus zweifelten. Sie gingen bis zum Kreuz mit ihm.

Gingen die Jünger wirklich ernsthaft auf den Bussgedanken Jesu ein? Die Frage hat für die geschichtliche Betrachtung Wichtigkeit. Ein hell leuchtender Beweis dafür liegt darin, dass der Verdienstgedanke von der Darstellung der Jünger ganz geschieden bleibt. Der Bericht feiert sie nicht als die Helden, die am Werk Jesu von Anfang an mitbeteiligt sind und ihm Treue halten bis zum Tod, obwohl der Amtsbegriff, der an der Auswahl der Zwölf haftet, den ganzen Bericht gestaltet und in den höchsten Worten gepriesen wird. Sie sind in den Evangelien vor allen andern Glaubenden ausgezeichnet. Der Amtsbegriff bleibt aber von jeder egoistischen Verwendung gänzlich geschieden und wird nicht durch die Grösse der Jünger begründet, sondern dadurch, dass Jesus sie zu seinen Zeugen macht und ihnen sein Wort übergibt, so dass die Sammlung und Leitung der Kirche ihr Werk wird. Die Ausrottung

des Verdienstgedankens bedeutet aber die vollständige Aufnahme derjenigen Normen, die den Bussruf Jesu bestimmen.

Hätten die Jünger ihr Selbstbewusstsein unter den Verdienstgedanken gestellt, so hätten sie auch Jesus als den grossen Helden gefeiert, und dasjenige Pathos, aus dem die Evangelien erwachsen, wäre dann die Bewunderung. Dazu leitete sie die regierende Tradition der Gemeinde deshalb an, weil sie alle Männer der Schrift als Helden verehrt.<sup>1)</sup> Davon sind aber die Evangelien offenkundig geschieden; sie erwachsen aus dem Glauben, und die innere Verschiedenheit zwischen dem Glauben und der Bewunderung sahen die Jünger klar; denn sie bringen den Kampf Jesu gegen die ihm dargebrachte Bewunderung, den er sowohl bei der Verwaltung des Worts als der Zeichen führt, zur klaren Darstellung.<sup>2)</sup> Wie konnte Jesus einen Jüngerkreis schaffen, der nicht für ihn schwärmte? Ein starkes Pathos hat er deutlich in den Jüngern erweckt; bei Matthäus ist es zurückgehalten durch die Energie eines Willens, der an die sittlichen Normen seine ganze Kraft setzt; bei Johannes ergiesst es sich freier auch in das Wort. Aber sentimental ist die evangelische Erzählung nicht. Sie enthält nicht ein Stück, das uns die Jünger in die Süßigkeiten der messianischen Hoffnungen vertieft zeigt. Der jubelnde Gebetsakt, der uns von Jesus erzählt wird, gilt der Verwerfung der Weisen! Die Beschreibung der Jünger als der Genossen des Bräutigams, die er braucht, weil er jetzt sein Fest feiern will, ist die Antwort auf eine seinen sittlichen Ernst anzweifelnde Verdächtigung. Man denke an den Bericht über den Abschied Jesu — es wird keine Träne vergossen — überhaupt an den Kreuzigungsbericht. Bei demjenigen Akt, in dem sich eine starke Liebe überströmend äussert, bei der Salbung Jesu in Bethanien, zeigen die Jünger eine fast ärmliche Nüchternheit und sind zur scharfen Kritik gegen jede schwärmerische Regung bereit. Das bedeutet die entschlossene Abkehr vom Genuss und die völlige Bindung des Interesses

---

<sup>1)</sup> Darin stimmen der palästinensische Midrasch, die Archäologie des Josephus und Philos Darstellungen der biblischen Geschichte überein. — <sup>2)</sup> Mark. 10, 17. 18. Luk. 11, 27. Joh. 7, 15. 16. Matth. 8, 3 und verwandtes. Hätten die Jünger in Jesus den Helden gefeiert, dann wäre die Kreuzigung unvermeidlich als tragisch empfunden worden. Das ist nicht geschehen, vgl. XI, 3.



an die ethischen Ziele, und diese zeigt, wie kräftig Jesu Busswort in ihnen lebt.<sup>1)</sup>

Wir besitzen für die Willensgestalt der Jünger ein wertvolles geschichtliches Zeugnis am Unser Vater. Jesus mutet durch dieses seinen Jüngern einen Willen zu, der sich frei von allen selbstischen Anliegen zu dem erhebt, wodurch Gott verherrlicht wird, zur Heiligung des göttlichen Namens und zur Offenbarung seiner Herrschaft und zur Erfüllung seines Willens. Er legt in sie ein kräftiges Gefühl für den Wert ihres Lebens, so dass sie um ihre Erhaltung bitten; aber in diesen Willen ist zugleich die völlige Entsagung aufgenommen, die jedes sinnlich gereizte Begehren hinter sich hat. Die Reue ist in ihnen erweckt, und sie stehen vor Gott als die, die ihre Schuld gestehen. Sie tun es aber im Gebet, also gläubig, in der Zuversicht, dass Gott ihnen ihre Schulden verzeiht, und sie haben sich vom Groll und Hass frei gemacht. An das Bewusstsein ihrer besondern Begnadigung heftet sich keine Überhebung, vielmehr die Furcht, die an die Bewährung denkt, die sie noch vor sich haben, und sich nur durch Gottes Hilfe der Versuchung zu erwehren getraut. Die Gefahr, die am menschlichen Leben durch seine Berührung mit dem Bösen haftet, steht klar vor ihrem Blick und treibt sie zur göttlichen Hilfe. Da Jesus von seinen Jüngern erwarten konnte, dass sie das Unser Vater beten, so wissen wir, ob sein Busswort bei ihnen Eingang fand. Wer es beten kann, der ist bekehrt.

Auch die einzelnen Fälle, in denen die Jünger sich mit dem Willen Jesu im Streit befinden, geben zu unsrer Frage einen wichtigen Beitrag. Weil Jesu Wort Busswort ist, bekommen wir keine Erzählungen, die die Jünger loben, sondern nur solche, die das Sündliche an ihnen richten. Was aber dabei sichtbar wird, sind nicht niedrige Tendenzen. Mehr als die Konflikte, die am überraschenden Gang des Werks Jesu entstehen,<sup>2)</sup> an der Verurteilung des Pharisäismus und an der Art, wie er das Wunder tut und zum Kreuz entschlossen ist, kommen hier diejenigen Einreden

<sup>1)</sup> Matth. 11, 25. 9, 15. 26, 8. 9. — <sup>2)</sup> Die Bedenken der Jünger, auf die Matth. 13 die Antwort gibt, sind bei der Erwägung der Seepredigt gewürdigt, VII, 4; zu ihrer Einrede gegen die Bereitschaft Jesu zum Kreuz vgl. IX, 1.

der Jünger in Betracht, die sich unmittelbar gegen die Ethik Jesu richten, weil an ihnen sichtbar wird, wie weit ihr Einverständnis mit Jesu Busswort reicht. Petrus will viel verzeihen, aber das Vergeben muss doch eine Grenze haben; Johannes versteht die Geduld, mit der sich Jesus durch Samariter fortjagen lässt, nicht; an ihrer religiösen Leistung nähren die Jünger ein hochgehobnes Selbstgefühl, und wenn sie von andern übertroffen werden, ist ihnen dies bitter; sie sind wegen der Schwäche ihres Glaubens besorgt und sehen in seiner Grösse die Bedingung der göttlichen Hilfe; fehlen die Brote, so halten sie das für eine wichtige Sache; wird Jesus für Kinder in Anspruch genommen, so gilt ihnen dies als eine unnütze Belästigung; der Gedanke an die Unauflöslichkeit der Ehe erschreckt sie, und das Urteil Jesu, das die Reichen für Gottes Herrschaft untüchtig heisst, bewegt sie zu der angstvollen Frage, wer denn gerettet werden könne, da sie noch nicht über die menschliche Ohnmacht empor zur Allmacht der göttlichen Gnade sehn.<sup>1)</sup> Keine dieser Einreden gibt Anlass zur Verwunderung, auch wenn wir nicht auf den festen Zusammenhang achten, der sie mit der überlieferten Sittlichkeit verknüpft. Ohne Zweifel sind diese Stücke dazu in den evangelischen Bericht eingereiht, damit der tiefe Gegensatz erkennbar werde, in dem Jesu Wille zu dem der Jünger stand, und sie erreichen diesen Zweck vortrefflich. Aber keiner dieser Zweifel ist aus einem niedrigen, unsaubern Willen geboren; sie entstehn vielmehr an der Unbedingtheit der Liebe, der Demut und des Glaubens, die Jesus will, und zeigen, dass die Jünger ernsthaft in den Gedanken Jesu eingingen und ihm gehorchten, und eben deshalb wahrnahmen, wie hoch er über ihren Gedanken stand. Dies wird nicht zuletzt auch durch die Verleugnung des Petrus bewährt, die völlig ungeeignet ist, um die Jünger herabzusetzen. Die Art, wie die unbedingte Wahrhaftigkeit und Bekenntnispflicht auch in der Leidensnacht als selbstverständlich gilt und die Verheimlichung der Jüngerschaft, wie sie Petrus übt, als Sünde gerichtet wird, zeigt, wie unerschütterlich die Normen Jesu in den Jüngern befestigt sind.

Darum gab ihnen Jesus auch die Verheissung, durch

<sup>1)</sup> Matth. 18, 21. Luk. 9, 54. Matth. 18, 1. 19, 27. Luk. 22, 24. Matth. 20, 24. Luk. 17, 5. Matth. 16, 7. 19, 13. 10. 25.

die er den Bussruf vollendet, mit voller Zuversicht: Gottes Herrschaft wird ihnen zuteil; sie haben das ewige Leben; ihr Name ist im Himmel aufgeschrieben; ihre ganze Schuld ist ihnen erlassen und sie sind zu Gottes Knechten gemacht; die Sohnschaft Gottes ist ihnen gewährt; sie sind die Berufenen und Erwählten, haben den Schatz erlangt, der alle Güter überragt, haben die vollkommene Freude, sind zum Mahl Gottes geladen und feiern als die Genossen des Bräutigams mit Jesus sein Fest.<sup>1)</sup>

Das gab ihrer Verbundenheit mit ihm eine Geschlossenheit, die mit keinem andern Jüngerverhältnis vergleichbar ist. Was sie von ihm erwarteten, hing völlig an seiner Person. Sein Verhältnis zu Gott soll ihnen zu gut kommen, das, was Gott für ihn war und er für Gott. Darum war hier Person mit Person verbunden in ihrem Lebenszweck und ewigen Ziel, nicht in einem untergeordneten Interesse, darum für immer und ganz. In den andern Jüngerverbänden ging der Jünger wieder vom Meister fort, wenn er ihm gleich geworden war, und wenn er pietätsvoll bis zu seinem Tod bei ihm ausharrte, so brachte ihm doch dieser keinen wesentlichen Verlust; er hatte ja gelernt, was der Meister besass. In Jesu Jüngerschaft war dagegen er selbst das, was die Jünger suchten, und die Basis ihrer Gemeinschaft mit ihm bestand in dem, was ihm selbst von Gott gegeben war. Darum war die Verbundenheit, die hier entstand, unlöslich; wer zu ihm kommt, geht ihm für immer nach. Deshalb wird hier die Formel: »mir nachfolgen« gleichzeitig zum umfassenden Gebot und zur absoluten Verheissung, mit der alles gesagt ist, was Jesus zu sagen hat,<sup>2)</sup> und die Liebe, in der diese Gemeinschaft wurzelt, bekommt die absolute Art der Liebe zu Gott.

Der Unterschied zwischen der Jüngerschaft Jesu und allen andern Jüngerverbänden wurde aber erst dann sichtbar, wenn erwogen wurde, warum gerade er sich zum Meister von Jüngern mache und was er ihnen zu bieten gedenke. Für die Öffentlichkeit ergab sich dagegen aus dem Verkehr der Jünger mit ihm keine Darstellung seines besondern Rechts. Sie traten in seine Begleitung nicht durch ein Gelübde der

<sup>1)</sup> Matth. 5, 3 f. 7, 21. 9, 15. 13, 44—46. 18, 27. 19, 14. 28. 20, 1 f. 20—23. 22, 14. Luk. 10, 20. 15, 22—24. — <sup>2)</sup> Matth. 8, 22. 9, 9. 10, 38. 16, 24. 19, 21. 27. 28. Mark. 9, 38.

Treue, das ihn als den ewigen Herrscher feierte, und überschritten in der Ehrfurcht, die sie ihm in ihrem Verkehr mit ihm bewiesen, die Sitte nicht. An den beiden ihm befreundeten Frauen von Bethanien stellten die Jünger dar, dass sein Lob nicht denen galt, die ihn verehren, bedienen und bewirten, sondern denen, die für sein Wort offen sind.<sup>1)</sup> Da die Jünger in ihrer Berufung zu ihm den Empfang der göttlichen Gnade sehn, beugen sie sich vor ihm mit einer Unterordnung, die nie zweifelhaft wird. Gleichzeitig bleibt aber jede servile, devote Stimmung von ihrem Verkehr mit ihm entfernt. Er machte aus ihm für sie eine echte Freundschaft, und da diese seiner Sendung wegen für sie absoluten Wert hat, so wird seine Güte für sie zur Offenbarung der göttlichen Gnade und ihre Freundschaft mit ihm zur Religion.

Das Ziel ihrer Gemeinschaft mit ihm sah er von Anfang an nicht einzig im Empfang seiner Gaben, sondern er erteilte ihnen die Dienstpflicht. »Sie sollen Fischer von Menschen werden«, <sup>2)</sup> nicht nur die Genossen seiner Freude, sondern seine Mitarbeiter, durch die er seine Gaben an die andern bringt und in die Weite wirksam macht. Weil ihn selbst der Amtsgedanke bestimmt, setzt er ihn sofort auch für die Jünger in Kraft. Weil der Christus der Gemeinde wegen gesendet ist und, um diese zu schaffen, die braucht, die ihm dienen, deshalb sind ihm seine Jünger unentbehrlich, und ihre Berufung ist jeder andern Handlung vorgesetzt. Dadurch teilen sich die auf die Jünger angewendeten Bilder scheinbar in einen Gegensatz. Sie gehören zur Saat und sind zugleich Schnitter, gehören zur Herde und sind zugleich Hirten, empfangen Belehrung und lehren, werden gerichtet und richten Israel, bedürfen der Freisprechung und lösen andere. Durch das eine Bild ist ihre Mitgliedschaft in der Gemeinde ausgesprochen, durch das andre ihr tätiger Anteil an Jesu Werk.<sup>3)</sup>

Er machte dadurch für seine Jünger aus der Ladung zum Fest Gottes und aus ihrer Versetzung in die Dienstpflicht einen und denselben Akt,<sup>4)</sup> und macht daraus eine Grundregel, die ihre ganze Beziehung zu ihm beherrscht. Die Seligpreisung, die er ihnen gibt, besteht weder nur aus

<sup>1)</sup> Luk. 10, 38—42. — <sup>2)</sup> Matth. 4, 19. — <sup>3)</sup> Matth. 13, 1—9. 24—30. 9, 37. 38. Joh. 4, 35—38. Luk. 12, 32. Joh. 10, 1—12. 21, 15. Matth. 13, 52. 16, 27. 19, 28. 18, 23—27. 16, 19. 18, 18. — <sup>4)</sup> Das bleibt mit dem an die Gemeinde gerichteten Busswort parallel; S. 86.



Verheissungen, noch nur aus Pflichtformeln, sondern vereint die Verheissung mit der Pflicht. Er bringt ihnen das Licht, damit sie selbst Licht seien und es leuchten lassen. Salz, das andres nicht mehr salzen kann, wird zertreten. Er handelt an ihnen wie der Vater, der dem Sohn sagt: Geh an die Arbeit, oder wie der, der sich auf dem Markt die Tagelöhner mietet. Sie sind die Hirten, die er der Gemeinde verschafft. Weigert sich der Jünger, seinen Dienst zu tun, so kommt er in das Gefängnis.<sup>1)</sup> Darin sah er nicht eine Schmälerung der Freude, die ihnen als den Genossen des Bräutigams zusteht, vielmehr ihre Gewährung. Denn der Dienst Gottes ist in seinen Augen nicht Last und Not, sondern Herrlichkeit und Freude. Sie empfangen dadurch, dass sie sein Joch tragen, die Ruhe. Die, die mit den brennenden Lampen auf den Anbruch des Fests warten, und die, welche die Talente ihres Herrn verwalten, sind nicht verschiedene Gruppen in der Jüngerschaft; beide Bilder kommen auch nicht abwechselnd zu verschiedenen Zeiten zur Geltung, sondern beschreiben miteinander, was die Mitgliedschaft im Jüngerverband immer in sich schliesst.<sup>2)</sup>

Die Frömmigkeit, zu der Jesus seine Jünger führt, besteht somit nicht nur in einem Empfangen und auch nicht nur in einem Wirken, sondern in beidem, und dies so, dass hier das eine das andere bedingt. Nur durch das, was der Jünger empfängt, vermag er sein Werk zu tun, und nur dadurch, dass er sein Werk tut, besitzt er, was er empfangt. So handelt er nach dem grossen Gebot in der Liebe zu Gott, die jetzt für ihn ihren Stoff und Inhalt durch sein Verhältnis zu Jesus und durch seine Dienstpflicht erhält. Darum unterlag für Jesus die Frage, ob der Jüngerverband auch als Gemeinschaft in der Arbeit zu begründen sei, nie einer Schwankung. Dazu lag das Motiv nicht nur in seinem eignen Ziel, das ihm die Genossen so unentbehrlich macht, wie es für den Weinstock die Reben sind, sondern nicht weniger dringend in der Fürsorge für das reine, fromme Verhalten der Jünger. Lehnten sie die Gemeinschaft in der Arbeit ab, dann verfiel ihre messianische Hoffnung unvermeidlich der selbstsüchtigen und hoffärtigen Korruption. Sie war von derselben Versuchung begleitet, die den Ge-

<sup>1)</sup> Matth. 5, 3—16. 21, 28. 31. 20, 1—16. 18, 35. Joh. 4, 35—38. 10, 1—11. 15, 1—6. — <sup>2)</sup> Matth. 11, 28—30. 25, 1—30.

rechten aus ihrer Gerechtigkeit erwachsen war und an der sie gefallen sind.<sup>1)</sup> Da sie mit der Aussicht auf die höchsten Güter und Ehren zu ihm hinzutreten als die vor allen Erkorenen, stehen auch sie in der Gefahr, den Raub an Gott zu begehen, dadurch, dass sie Gottes Gabe nur zu ihrer Beglückung begehren, sich in der Grösse ihres Werks selbst bewundern, die andern sich unterwerfen und sich bei denen, die sie angreifen, scheinbar im Eifer für Gottes Recht das Wohlgefühl der Rache verschaffen. Je grösser die ihnen gewährte Gnade ist, um so verwerflicher und verderblicher wird ihr Verhalten, wenn sie an ihr ihren selbststüchtigen Willen stärken. Das Mittel, wodurch Jesus sie schützt, besteht nicht darin, dass er ihren Willen lähmt, weder in der Schwächung ihrer Hoffnung, die nach Gottes Herrlichkeit verlangt, noch in der Schwächung ihres Eifers, der Gottes Gesetz zu erfüllen begehrt.<sup>2)</sup> Er hat vielmehr beides zur höchsten Kraft gespannt, sie aber dadurch geschützt, dass er das Busswort in ihnen zur klaren Geltung bringt. Zu Gottes Herrschaft gelangen heisst sich vom Bösen scheiden und dazu gehört, dass sie ihr Verlangen nach Gottes Gaben gleichzeitig entschlossen auf ihren Dienst richten und das Fest, das er ihnen bereitet, als Verpflichtung zur Arbeit verstehn.

Dadurch macht er aus der Frömmigkeit der Jünger ein Streben, das ihr Ziel noch vor sich hat. Indem er ihnen durch seine Verheissung den Besitz der ewigen Güter verleiht, bringt er sie nicht in eine Ruhe, die nur noch geniesst und dankt. Er stellt vielmehr beständig beide Sätze nebeneinander, den, der die ewige Gabe ihnen gibt, und den, der aus ihr das Ziel macht, um das sie sich bemühen. Gott hat sie in sein Reich versetzt, und sie haben es zu suchen; sie sind seine Söhne, und haben es dadurch zu werden, dass sie der Liebe Gottes gehorchen; sie haben das ewige Leben empfangen, und sollen durch das Tor gehen, das sie zum Leben führt; sie haben die Vergebung erhalten, und sollen um sie bitten und das tun, was sie ihnen verschafft; sie haben getan, was er dem reichen Jüngling sagte, und sind somit vollkommen, und müssen wach sein und beten, damit sie nicht fallen.<sup>3)</sup>

Das Ziel stellt sich nicht nur deshalb noch in die Zu-

<sup>1)</sup> Vgl. S. 63. — <sup>2)</sup> Matth. 20, 22. 23. — <sup>3)</sup> Matth. 13, 11. 52. 16, 19 und 5, 20. 6, 33. Luk. 13, 24; Matth. 19, 29. Joh. 3, 16 und Matth. 7, 14;

kunft, weil den Jüngern von aussen Hindernisse entgegen-treten, die überwunden werden müssen. Diese sind freilich nach Jesu Urteil ernst. Manche Saat verdirbt durch den Sonnenbrand der Verfolgung und erstickt durch die Dornen der sinnlichen Lust. Jesus hat aber das Streben, das er in den Jüngern erweckt, noch tiefer begründet, nicht nur durch einen Anstoss von aussen, sondern unmittelbar aus Gottes Gabe, nicht nur an dem, was ihnen noch fehlt, sondern an dem, was ihnen verliehen ist, nicht nur aus ihrer Unvollkommenheit und Schwäche, sondern aus ihrer Vollkommenheit und Kraft. Was ist ein Besitz, den man nicht braucht, Salz, wenn es nicht salzt, Licht, wenn es nicht leuchtet? Was ist ein Talent, wenn es nicht zum Erwerb neuer Talente verwertet wird, oder eine Rebe, wenn sie nicht Frucht trägt?<sup>1)</sup> Aus dem innern Reichtum der ihnen verliehenen Gabe entsteht ihr Beruf; denn sie trägt eine Fülle in sich, die nur durch ihre Arbeit offenbar und wirksam wird. In dieser Richtung bewegt sich Jesu Gedanke schon deshalb, weil er sich den Menschen nie isoliert, sondern immer als Glied der Gemeinde denkt, und aus dem Verband mit ihr entsteht sofort der Aufruf zum Werk. Vor den Jüngern liegt die Erde, die Salz braucht, die Welt, die das Licht entbehrt und in die es leuchten soll, und indem sie den andern Gottes Gaben geben und seinen Willen an ihnen erfüllen, bringen sie sich selber an das Ziel. Sie gewinnen für sich das ewige Leben, indem sie mit Jesus die Arbeit der Schnitter tun.<sup>2)</sup>

Die Jünger können sich ihrem Beruf entziehen und fallen. Da Jesus in der Liebe den guten Willen sieht, konnte er nicht anders urteilen. Denn dadurch, dass er in den Jüngern die Liebe erweckt, ist ihre Natur nicht verwandelt und der sittliche Kampf ist zu ihrer bleibenden Aufgabe gemacht. Weil sie dadurch nicht nur in den Gegensatz zur Welt gestellt sind, sondern auch ihren eignen Willen zu verleugnen haben, so bleibt die Möglichkeit, dass sie fallen, offen, und

Matth. 17, 26. Luk. 15, 11 neben Matth. 5, 45; Matth. 18, 27 und 6, 12; Matth. 19, 21 und 26, 41. Der Bericht der Evangelien wird durch die Briefe bestätigt; denn die Frömmigkeit der ersten Christenheit beruht auf der gleichzeitigen Geltung der beiden Sätze, dass der Heilsbesitz erlangt ist und einen vollendeten Glaubensstand begründet, und dass er das Ziel bildet, auf das die ganze Energie des Strebens gerichtet werden muss.

<sup>1)</sup> Matth. 13, 12. 5, 13—16. 25, 27—29. Joh. 15, 2. — <sup>2)</sup> Joh. 4, 36.

es stellt sich die Ungewissheit neben die Gewissheit, die ihnen Jesu Verheissung gibt, und neben den Glauben die Furcht. Jesus hat sich mit grosser Kraft von Anfang an dem Gedanken widersetzt, dass der Eintritt in seine Jüngerschaft an sich schon die Verbürgung des Heils gewähre. Nicht jede Aussaat trägt Frucht und auf dem Acker wächst auch Unkraut. Das Fischernetz fängt vielerlei. Treue und untreue Knechte stehen in seinem Dienst, törichte und kluge Gäste sind geladen; das Salz kann dumm, das Licht verdeckt werden, und der Jünger, der die Vergebung empfing, dennoch im Gefängnis enden, und weil die Gabe der Jünger grösser ist als die, die die andern empfangen, wird auch ihre Schuld grösser, als die der andern. So stark er diese Drohungen betont, dennoch erwartet er nicht, dass sie die Verbundenheit der Jünger mit ihm schwächen, ihre Liebe abkühlen und ihre Zuversicht erschüttern. Der Jünger wäre von seinem Bussruf überhaupt noch nicht erfasst, wenn er nicht begriffe, dass Gott grösser ist als die Menschen und dass sich Jesus um der Jünger willen nicht von Gott trennen kann. Gottes Willen zu tun ist für ihn der erste Wille und die Liebe Gottes das erste Gebot. Deshalb begreift jeder Jünger, dass ihn Jesus dann verwirft, wenn er Gottes Willen bricht, weil Jesus um der Menschen willen den Vater nicht verleugnet und nicht dem sündlichen Begehren des Jüngers gehorcht. Dadurch wird aber die Liebe, die er ihnen gibt, nicht verkürzt, sondern vollendet.

Darum macht der Ausblick auf die Möglichkeit des Falls ihre Bekehrung zu Gott nicht zweifelhaft und ihren Anschluss an Jesus nicht wertlos. Weil ihnen Gottes echte und vollkommene Gnade die Berufung gab, sind sie in einen festen und wirksamen Verband mit ihm gestellt, in dem die vollständige Überwindung des Bösen begründet ist, und deshalb ist ihre Umkehr nicht nur ein Wunsch oder Versuch, sondern führt sie zum Ziel; für sie geschieht nun Gottes königliches Werk.<sup>1)</sup>

Wie rüstet er die Jünger für ihren Dienst? Das Mittel, durch das er sie zu ihrem Werk befähigt, besteht einzig

---

<sup>1)</sup> Auch die erste Christenheit verband die Zuversicht, die sittliche Frage sei gelöst, mit dem nie endenden sittlichen Kampf, und bewahrt dadurch die Stellung, die Jesus seinen Jüngern gab. Die Erörterung der Fragen und Schwankungen, die aus der gleichzeitigen Geltung der beiden Sätze entstanden, gehört zu den Aufgaben des zweiten Theils.



im offenen und dauernden Verkehr, den er ihnen gewährt. Von einer technischen Vorbereitung auf ihre Arbeit wissen die Berichte nichts, parallel damit, dass Jesus keine Technik der Bekehrung kennt. Daher hören wir nichts von Unterrichtsstunden, von Sätzen, die er sie memorieren liess, von religiösen Handlungen, die er mit ihnen einübte usf. Er sah ihre Fähigkeit zu ihrem Beruf einzig und vollständig in ihrer Frömmigkeit, darin, dass er ihnen für ihre eigne Person die Verbundenheit mit Gott gab. Wie er selbst seine Beziehung zu Gott nicht durch dingliche Mittel begründete, gibt es auch nichts von dieser Art, was sie für ihre Wirksamkeit ausrüstete. Gottes Werk geschieht nicht durch künstliche Mittel. Aus dem Blick auf Gott schöpfte Jesus die vollkommene Sorglosigkeit. Er lässt die Jünger wachsen, wie die Rebe am Weinstock wächst. Er kann sie auch nicht nur dadurch zur Mitarbeit mit ihm befähigen, dass er ihnen an seinen Gedanken Anteil gibt. Die Verwendung des Jüngernamens für ihre Gemeinschaft mit ihm beweist nicht, dass er ihnen nicht mehr zu geben gedachte als Unterricht. Freilich sollen sie von ihm lernen, jedoch nicht nur Erkenntnisse, sondern wie sie Gott gehorchen. Seine Einwirkung auf sie galt dem ganzen Menschen, nicht nur ihrem Denken, sondern ebenso ihrem Willen. In diese persönliche Gemeinschaft mit sich hat Jesus nur wenige gestellt und dadurch die Stiftung der Jüngerschaft von der Begründung der messianischen Gemeinde unzweideutig unterschieden. Er begann nicht damit, aus denen, die sein Wort annehmen, eine neue Gemeinde zu bilden. Er sah seinen Beruf in der werbenden, zur Busse führenden Arbeit an Israel. Da er ihm vorwarf: es mache aus der religiösen Gemeinschaft die Verführung zur Unwahrhaftigkeit und zur Verkrümmung des Begehrens, das sich nun von Gott weg auf die soziale Stellung des Menschen wende, bringt er die, die sich an ihn anschliessen, miteinander nicht in eine sichtbare, enge Verbindung und hilft ihnen dadurch zu jener Verinnerlichung, die sie gegen die Gemeinde frei macht und allein zu Gott hin wendet. Die Sammlung der vollendeten Gemeinde gehört zu seiner Offenbarung in der Herrlichkeit. Wenn Gottes Herrschaft kommt, wird sie von der ganzen Erde her die Erwählten bei ihm vereinigen.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Matth. 24, 31.

## 2.

**Die Einsetzung der zwölf Boten.**

Als sich Jesus aus Kapernaum in die galiläischen Berge zurückzog, begründete er die Genossenschaft der Zwölf. Markus erzählt einzig dies als das Ergebnis jener Tage, aber auch Matthäus, der beim Wort, das Jesus damals seinen Jüngern gab, verweilt, hebt es als ein wichtiges Glied an jenem Vorgang hervor, dass sich damals die Jünger von der Schar der andern Hörer unterschieden.<sup>1)</sup> Er hatte ihnen von Anfang an die Dienstpflicht erteilt; aber dadurch, dass er einen geschlossenen Kreis von zwölf Männern neben sich stellte, bekommt ihr Dienst das Merkmal des Amts.<sup>2)</sup> Wie er das ihrige mit dem seinigen verband, hat er dadurch ausgesprochen, dass er sie seine »Boten« nennt;<sup>3)</sup> ihr Beruf besteht somit darin, dass sie sein Wort an Israel bringen. Ihre Zahl sieht auf die alte Verfassung Israels zurück und zugleich auf die Endgestalt der messianischen Gemeinde hinaus.<sup>4)</sup> Die zwölf Boten sind für das gesamte Israel, für alle seine Stämme, bestimmt, und der Ertrag ihrer Arbeit wird an der Stelle der jetzigen, kleinen und zerbrochenen Gemeinde das vollständige, neue Israel sein. Regeln, die das Verhältnis der Zwölf zu den andern Jüngern ordneten, fielen auf dem Standpunkt Jesu weg. So, wie er Ehre, Herrschaft und Amt verstand, war keine Gesetzgebung nötig, die den Vorrang der Erwählten sicherte oder die andern Glaubenden gegen sie schützte. Solche Regeln werden nur dann unentbehrlich, wenn das Amt egoistisch verstanden

---

<sup>1)</sup> Matth. 5, 1; mit der Bergpredigt ist Mark. 3, 13—20 parallel. Mark. 3, 13 stammt aus Matth. 5, 1; Mark. 3, 7. 8 aus Matth. 4, 25. So urteilt auch Lukas über das Verhältnis der beiden Texte, da er den Markustext mit der Bergpredigt zusammenfügt, 6, 12—7, 1. — <sup>2)</sup> Ein „Amt“ entsteht, wenn Einzelne zum Vollzug derjenigen Funktionen bevollmächtigt werden, die zur Begründung und Erhaltung der Gemeinde unentbehrlich sind. — <sup>3)</sup> Matth. 10, 2. 5. 16. Mark. 3, 14. Luk. 6, 13. Der Name „Apostel“ hat dieselbe Schlichtheit, die alle Handlungen Jesu kennzeichnet. Die Angabe Joh. 13, 16: der Name und die Funktion eines Apostels sei den Juden ebenso geläufig gewesen, wie die des Knechts, wird durch die jüdische Literatur reichlich bestätigt. Man brauchte im Verkehr den Bevollmächtigten mit Vorliebe und nannte ihn „Apostel“. Auch die Verwaltung der öffentlichen und religiösen Angelegenheiten erforderte in mancherlei Weise die Entsendung beglaubigter „Boten“. — <sup>4)</sup> Matth. 19, 28.

und darum gegen die Gemeinde gerichtet wird. Jesus sah den Vorrang des von ihm erteilten Amts im gesteigerten Dienst, seine Macht in der Grösse seiner Leistung, und diese beruht wieder auf der Gabe, die er ihnen gewährt.

Unter den Zwölf gab er Simon den Vorrang. Wie vollständig Jesus die Dienstpflicht mit der Jüngerschaft verband, hat Johannes dadurch stark herausgehoben, dass Jesus Simon gleich bei seinem Anschluss an ihn den Namen: »Fels« (Kephas, Petrus) erteilt<sup>1)</sup>. Wie die Jünger dieses Bild verstanden, ist uns durch Matth. 16, 18 bekannt, womit für die, denen es an den Tatsachen liegt, alle Vermutungen über den Sinn des Namens erledigt sind. Die Annahme: Jesus habe mit ihm den Charakter des Petrus, sei es lobend, sei es anspornend, beschrieben, ist damit beseitigt. Von den Jüngern wurde der »Fels« in Beziehung zu dem Bau gebracht, den Jesus zu errichten hat; er stellt auf ihn Gottes Haus. Ihnen galt »Petrus« als Berufsname, parallel mit den »Fischern der Menschen«. Jesus spricht mit ihm aus, was er Simon in seiner Jüngerschaft als seinen Beruf zuteilt, womit ihm zugleich die Herrlichkeit der Gabe gezeigt ist, die ihm Jesus zu gewähren vermag. Die Vorstellung »Haus Gottes« gehörte in Israel zum elementaren Grundriss des religiösen Denkens; Israel ist »Gottes Haus« als die von ihm berufene und ihm geheiligte Gemeinde. Die Sendung des Christus schliesst in sich, dass er das Haus Gottes herstelle; indem er die Gemeinde schafft, baut er Gottes Haus, und die Frage war, wer hier den Anfang mache, auf wen der Fortgang seiner Sache gestellt sei. Jesus sah in Simon den, den ihm Gott dazu gegeben habe, damit durch ihn die Gemeinde entstehe, und weil er in der Grösse des Jüngers seine eigne Verherrlichung hat, kommt es auch sofort zur dankbaren Bezeugung, wie hoch und heilig der Beruf sei, den er ihm verleiht. Jesus nahm die Verheissung, mit der er Petrus bei sich aufgenommen hatte, nachher nicht zurück;

<sup>1)</sup> Joh. 1, 42; zur weiten Verbreitung des Urteils: diese Angabe sei falsch, wirken neben dem allgemeinen Misstrauen gegen Johannes noch andre starke Motive mit: die Reduktion der Frömmigkeit auf Stimmungen, für die die Einigung des Diensts mit der Jüngerschaft nicht verständlich ist, der religiöse Individualismus, der die Bedeutung verkennt, die für Jesus die Gemeinde besass, die Vorliebe für langsame Entwicklungen, der auch dieser Entschluss Jesu nur dann erklärlich scheint, wenn er langsam entstand.

das zeigt der evangelische Bericht dadurch, dass er fast ausschliesslich Petrus nennt, sowie Einzelheiten aus dem Verkehr Jesu mit den Jüngern berichtet werden. Er zeigt seinen Willen dadurch allen, dass ihn Petrus versteht. Um aber mit seinem Vorzug einen selbstsüchtig gefassten Herrschaftsgedanken zu verbinden, durch den er von allen Normen Jesu entbunden wäre, dazu müssten wir uns von den Tatsachen der Geschichte Jesu ganz entfernen. Ein Amt, das nicht in der Liebe sein Gesetz besass, die Arbeit der andern hemmte und die Gemeinde lähmte, hat Jesus niemand erteilt. Er wird, indem er Petrus über die andern stellt, daran gedacht haben, die Einheit im Jüngerkreis und in der Gemeinde zu stärken. Ein Gott, ein Christus, eine Gemeinde; <sup>1)</sup> im Zug dieses Gedankengangs wird es liegen, wenn er auch dem Einen das Apostolat mit einem besondern Vorzug überträgt.

Gleichzeitig gibt er Johannes seine besondre Freundschaft. Die Angaben, die Johannes über sein Verhältnis zu Jesus gibt, zeigen, dass sein Vorzug in einer andern Richtung als der des Petrus lag. Die Dienste, die der Jünger persönlich Jesus leisten kann und durch die er ihm seine Hingabe und Liebe bewährt, ergeben den Vorzug des Johannes, während der des Petrus daraus entsteht, dass Jesus ihm die Fürsorge für die Gemeinde übergibt. <sup>2)</sup>

In der Verbindung der Bergpredigt mit der Auswahl der Zwölf liegt eine wichtige Aussage über das Ziel und den Inhalt ihres Amts. Weil sie den Gegensatz zwischen dem Willen Jesu und der üblichen Frömmigkeit in einer zusammenhängenden Unterweisung sichtbar macht, stellt sich zwischen ihr und der mit ihr verbundenen Handlung Jesu ein Zusammenhang her; sie macht deren Notwendigkeit sichtbar. Die Aussonderung der Zwölf erfolgt nicht wegen nebensächlicher Fragen; denn Gottes Herrschaft macht eine andere Frömmigkeit nötig, als die, die Israel hat. Er mutet ihnen einen neuen Dienst Gottes zu, nicht bloss die Fortsetzung des alten. Weil so die Rede ein besonders deutliches und inhaltsreiches Zeugnis für den Bussgedanken Jesu wird, ist

---

<sup>1)</sup> Matth. 23, 8—10. — <sup>2)</sup> Jesus vertraut Johannes die Mutter, Petrus die Gemeinde an. Auch die Teilnahme des Johannes an der Ausstossung des Verräters und an der Verleugnung des Petrus liegt in derselben Richtung. Joh. 13, 23—29. 18, 15. 16. 19, 25—27.



auch die Stiftung des Apostolats aus diesem abgeleitet; seine Boten haben Israel zur Busse zu berufen, die es zu Gottes Herrschaft führt.

Seiner Verheissung gibt Jesus die universale Grösse; denn er sagt Gottes königliches Handeln allen zu, die es bedürfen und nach dem menschlichen Urteil bisher nichts von ihm erlebten. Gott tritt für sie ein und gibt ihnen die ewigen Gaben, weil sie seiner bedürftig sind. Dadurch macht Jesus die Aufgabe seiner Boten von jeder sektenhaften Beschränkung frei. Gottes Herrschaft reicht zu allen Armen, Leidtragenden, Barmherzigen und Gerechten, und so weit erstreckt sich auch das Amt, das er ihnen erteilt. Es macht sie zwar von Armut, Schmach und Tod nicht frei. Sie sind aber zum fröhlichen Leiden berufen, weil durch dieses ihr Besitz der göttlichen Gnade nicht gefährdet, vielmehr begründet wird.<sup>1)</sup> Ihr Leiden entsteht aus ihrem Dienst, den sie der Menschheit schulden; sie empfangen das, was ihnen Jesus gibt, nicht nur für sich selbst, sondern für die Welt, und es ist ihre heilige Pflicht, das Empfangene auch für die andern wirksam zu machen. Dennoch folgt keine Darstellung ihres besondern Amts, weder die Erteilung besondrer religiöser Vollmachten, noch die Anleitung zur evangelisierenden Arbeit. Das widerspräche vom Standort Jesu aus der Reichsbotschaft. Nicht durch Amtshandlungen der Jünger wird offenbar, dass sich Gott in seiner königlichen Herrlichkeit der Menschheit kundtut, sondern dadurch, dass all das verschwindet, was jetzt den Menschen schändet und die Gemeinde zertrennt, das Zürnen und Lügen, das Streiten und Hassen, die Ehrsucht, die den Gottesdienst verdirbt, das Geizen und Sorgen und Richten. Daran haben seine Jünger ihr Merkmal, dass sie von aller Bosheit geschieden und zur reinen, völligen Liebe gebracht sind. Sie können ihrem Beruf nicht durch einzelne besondere Funktionen genügen, sondern erfüllen ihn dadurch, dass sie in der Liebe handeln. Dadurch sind sie mit Jesus verbunden und vollziehen auch ihren besondern Dienst; denn darin, dass diejenige Gemeinde entsteht, die in der völligen Liebe verbunden ist, offenbart sich Gottes Königtum.

Neben die Einigung stellt Jesus die Scheidung, die sie

<sup>1)</sup> Den in Matth. 5, 11. 12 enthaltenen Gedanken spricht diejenige Form der Seligpreisung, die bei Lukas steht, kräftig aus.

nicht nur von der alten Gemeinde trennt, sondern auch in ihrer eignen Mitte den Gegensatz von echter und unechter Frömmigkeit erzeugt. Der Menge können sie sich nicht anschliessen; ihr Weg ist der schmale. Er fordert von ihnen den Mut, der allein stehn kann. Sie haben sich gegen ein falsches Prophetentum zu schützen, und unechte Jünger werden auftreten, die Jesus richten wird, weil sie gleichzeitig ihn verherrlichen und Gottes Gesetz brechen. Die Hörer Jesu teilen sich in Kluge und Toren und nur die sind klug, die sein Wort tun. So wird gleich bei der Begründung des Amts der Gedanke zerstört: der Eintritt in die Jüngerschaft sei an sich schon der Besitz des Heils; es sei schon durch die Trennung von der Judenschaft erlangt. Beide Sätze, dass ausserhalb der Jüngerschaft kein Heil und innerhalb derselben kein Verderben sei, werden verworfen, jener durch die Seligpreisung, die Gottes Hilfe allen gibt, die sie bedürfen, dieser durch den Schlusssatz, der allen Jüngern Jesu das Gericht ansagt, die Gottes Willen nicht gehorchen. Darum wird die Absonderung der Jünger von der Synagoge nicht durch eine äusserliche Organisation sichtbar gemacht; keine Gemeindeverfassung wird aufgestellt und kein äusserliches Merkzeichen für das Christentum geschaffen.<sup>1)</sup> Was der alten Gemeinde zum Verderben wird, brächte auch den Jüngern den Tod, wenn sie sich nicht innerlich von ihr scheiden, dadurch dass sie die sittlichen Grundfragen anders behandeln als sie. Deshalb wird sofort jeder auf Jesus gerichtete Glaube entwertet, der sich von den sittlichen Normen befreit, und die Einbildung zerstört: der Besitz des Worts Jesu sei an sich schon ein Gewinn; das ist er dann, wenn sein Wort getan wird. Dadurch versetzt er aber seine Jünger nicht in Angst und Unsicherheit, gibt ihnen vielmehr den seines Ziels gewissen Mut. Wenn sie sich auch von der Menge scheiden müssen und ihr Weg schmal wird, so kann doch daraus kein Schwanken entstehen; denn so gelangen sie zum Leben. Sie sind der Verführung nicht wehrlos preisgegeben, weil jeder Baum an seiner Frucht erkennbar ist, und das Wort Jesu gewährt seinen Hörern den festen Stand und sichern Schutz, sowie sie es tun. Wohl aber hat

---

<sup>1)</sup> Der einzige Ansatz zur Bildung einer spezifisch christlichen Sitte, den die Rede enthält, das Unser Vater, hat mit sektenhaften Tendenzen nichts gemein, zerstört sie vielmehr von der Wurzel aus.

Jesus dadurch von Anfang an verhindert, dass aus der Trennung der Jünger von der alten Gemeinde eine religiöse Zänkerei und christlicher Fanatismus werde. Indem er die Aufgabe der Jünger in den völligen Gehorsam setzt, der in der reinen Liebe besteht, macht er es ihnen unmöglich, sich mit ihrem religiösen Besitz zu brüsten, andere zu verachten und um den Vorzug der Gemeinden und Religionen zu streiten.

Die Lukanische Form der Rede ist, weil sie selbständig neben der von Matthäus gegebenen steht,<sup>1)</sup> ein zweites, wichtiges Zeugnis dafür, wie die Jünger die Bergpredigt verstanden und verwerteten. In dieser Gestalt wird der Kampf, den Jesus damals gegen die jüdische Überlieferung führte, nicht direkt sichtbar. Lukas hat Jesus damals, als er die Zwölf berief, nicht als den Streiter dargestellt, der den Pharisäismus richtet und die Jünger von der herrschenden Frömmigkeit befreit, sondern er gibt einzig den positiven Schlusssatz, in dem die Anweisung Jesu endet, die Beschreibung der vollkommenen Liebe, zu der Jesu Berufung die Jünger verpflichtet und an der ihre Gemeinschaft ihr Merkmal hat. Auf diese Gestaltung der Rede hat die Rücksicht auf die spätere Lage der Christenheit Einfluss gehabt; zugleich werden aber darin Gedanken wirksam, die auch die Rede bei Matthäus bestimmen und als Jesu Eigentum zu bezeichnen sind. Es wird festgehalten, dass Jesus an der Busse ihren positiven Ertrag, den neuen Willen, der Gott gehorcht, zum Hauptpunkt macht. Darum verweilt die Rede nicht bei dem, was Jesus als Sünde richtet, sondern bei dem, was er über die Liebe des Jüngers sagt. Ebenso hält die Gemeinde fest, dass es nicht Jesu Absicht war, die Jünger zu Polemikern gegen das Judentum zu machen, weil er den Streit mit ihm nicht um des Streits willen führt, sondern dazu, damit der göttliche Wille erfüllt werde und diejenige Gemeinde entstehe, die redlich liebt, nicht zankt, und die Grösse ihrer eignen Pflicht vor Augen hat, nicht aber mit ihrem religiösen Vorzug prunkt.

In der Weise, wie Lukas mit dem Liebesgebot die Parallelen zum Schluss der Rede bei Matthäus verband, spricht auch er kraftvoll aus, dass Jesu Liebesgebot den

<sup>1)</sup> Erst von Luk. 6, 39 an sind Beziehungen zum Text des Matthäus wahrscheinlich.

Jüngern angibt, wie sie ihre Berufs- und Lehrpflicht erfüllen. Er denkt an die Verantwortlichkeit, die an ihrem Dienst haftet, an die Gefahr des Misslingens, die ihn begleitet, und macht in der Gemeinde die Sorge der Liebe wach, wie sie ihren Dienst richtig ausführe. Jeder Gedanke an eine religiöse Technik, die unabhängig vom sittlichen, persönlichen Besitz des Jüngers ihre Wirkung täte, bleibt abgewehrt. Die Bedingung seiner Wirksamkeit besteht darin, dass er in sich den guten Schatz hat, aus dem er den andern gute Gaben reichen kann. Darum beruht sie völlig darauf, dass er Jesu Wort tut.

## 3.

**Die Mitarbeit der Jünger mit Jesus.**

Schon in jener Zeit, wo Jesus die Berufung zu Gott an die Galiläer richtete, sandte er auch die Jünger aus. Die ersten, die er in dieser Weise in seinen Dienst stellte, waren die Zwölf. Dabei haben die Jünger ihrer völligen Unterordnung unter Jesus dadurch einen mächtigen Ausdruck gegeben, dass sie einzig davon sprechen, dass Jesus sie sandte.<sup>1)</sup> Nichts von dem, was sie erlebten und leisteten, wird der Gemeinde mitgeteilt, weil sie den Grund ihrer Autorität und Wirksamkeit einzig darin erkennen, dass sie durch ihn die Sendung empfangen. Ihre Zuversicht, die sich zum Wort und Zeichen ermächtigt weiss, gründet sich nicht auf ihren eignen Erfolg.

Ihre Gemeinschaft mit ihm kommt dadurch zum Ausdruck, dass sie als seine Boten auftreten und sich seiner nicht schämen. Ob sie sich zu ihm bekennen oder ihn verleugnen, daran heftet er ihr ewiges Geschick. Er macht aber nicht das zu ihrem Beruf, seinen Christusnamen auszurufen und das Volk um ihn zu scharen, damit es ihm huldige. Sein Ziel bleibt bei der Sendung der Jünger dasselbe, wie bei seinem eignen Wort: der Blick des Volks soll zu Gott empor und zum letzten Ziel hinaus gewendet werden. Daraus ergibt sich der Bussruf.<sup>2)</sup> Mit dem Wort ver-

<sup>1)</sup> Matth. 10, 7; Mark. 6, 12 ergänzt den ältern Bericht nur formal. —

<sup>2)</sup> Matth. 10, 7; Mark. 6, 12 nennt den Bussruf ausdrücklich. Matthäus spricht nur von der Verkündigung der göttlichen Herrschaft; denn sie sagt Israel das, was es selbst nicht entdecken kann, und was ihm gesagt werden muss, bis sie kommt. Doch durfte Matthäus nach dem Vorangehenden erwarten, dass wir verstehen, wozu die Bezeugung der nahenden Offenbarung Gottes den Hörer bewegen muss.



bindet er auch für sie die Ermächtigung zum Zeichen, besonders an den Dämonischen, und dadurch kommt sein Name zur öffentlichen Bezeugung, weil die Jünger im Namen Jesu die Zeichen tun.<sup>1)</sup> Er hält aber alle weiter greifenden Gedanken von ihrer Arbeit fern, und macht die ihrige mit der seinigen darin gleichförmig, dass sie ihr Ziel nur darin hat, dem Volk die grosse Entscheidung zu zeigen, vor der es steht, damit jeder erfahre, dass ihm der Zugang zu Gottes Herrschaft offen steht. Was mit denen zu geschehen habe, die sich für sie bereit machen, davon spricht die Rede nicht, nicht davon, wie die Jünger die Glaubenden zu unterweisen, den Bruderkreis einzurichten und den Gottesdienst und die Sitte zu reformieren haben. Sie erhalten weder den Auftrag, noch die Anleitung zur Sammlung einer Gemeinde. Wie Jesus sich in die bestehende Gemeinde hineinstellt und darin sein Ziel hat, ihr das zu verschaffen, was ihr mit Gottes Königtum verheissen ist, ebenso ordnet er auch die Arbeit seiner Jünger, und deshalb gilt ihnen auch die Regel, nach der er seine eigne Arbeit ausschliesslich auf Israel beschränkt. Nicht einmal die jüdischen Gemeinden der Diaspora, die schon in den benachbarten griechischen Städten sehr zahlreich waren, werden aufgesucht.<sup>2)</sup>

Als einen Hauptpunkt für ihr Botenamt bezeichnet ihnen Jesus seine Trennung vom Gelderwerb. Nun strecken sich auch ihnen, wie ihm, die freigebigen Hände entgegen, die ihnen gern die reichen Gaben bieten. Durch die Verheissung des Reichs erwecken sie in denen, die sie aufnehmen, eine tiefe Ergebenheit und Dankbarkeit. Und wenn wir zweifelten, ob der Anteil an Gottes Herrschaft einen Juden bewegen konnte, seine Geldmittel den Jüngern zur Verfügung zu stellen: das Zeichen bewirkte dies leicht. Für die Rettung von Siechtum und Wahnsinn dankt der Mensch mit jeder Gabe. Schon in der Bergpredigt gilt die Regel, den Schatz nicht auf Erden zu sammeln, vor allem seinen Boten, die das grösste Werk zu unternehmen, damit aber keinen Gewinn für sich zu verbinden haben, da sie nicht im Geld ihr Arbeitsmittel haben, sondern mit diesem ihr Werk verdürben. Diese Regel wird nun ausdrücklich für ihre Wanderung in seinem Dienst gültig gemacht. Sie kommen ohne Vorrat und gehen ebenso arm wieder weg, und wehren dadurch

<sup>1)</sup> Mark. 10, 38. Matth. 7, 22. — <sup>2)</sup> Matth. 10, 5; vgl. Luk. 10, 1.

jedem Verdacht, dass sie des Gewinns wegen Gottes Herrschaft verkündigen. Indem sie ihr Werk umsonst tun, verleugnen sie den Bussruf nicht, der Israel auffordert, sich vom Geld zu Gott zu bekehren. Auch diese Regeln entstehen aus dem Kampf Jesu gegen die falsche Liebe des Menschen. Er hat damit nicht die Armut als den vollkommenen Zustand beschrieben, an dem sie die Verbürgung des ewigen Lebens haben; denn von denen, die sie aufnehmen, setzt er nicht voraus, dass sie auf ihr Vermögen verzichten, vielmehr dass sie solches haben und den Jüngern das geben, was ihnen nötig ist. Deuten wir diese Sätze aus dem aszetischen Gedankengang, so schüfe Jesus mit ihnen über einer unvollkommenen Laienfrömmigkeit den Stand derer, die die vollständige Entsagung üben. Dieser Gedanke ist aber für den Historiker nicht brauchbar, weil er die sicher bezeugte absolute Fassung des Bussrufs verneint, die das, was er Sünde nennt, schlechthin, somit allen untersagt. Dagegen gliedern sich diese Regeln dem für alle gültigen Bussruf ohne Widerspruch und Riss deshalb ein, weil die Jünger mit der Selbstlosigkeit ihrer völligen Entsagung allen zeigen, wie sie auf das bedacht sein sollen, was Gottes ist, und die Liebe, die sie Gott geben, über das zu stellen haben, was ihr Besitz für sie bedeutet. Dadurch, dass der Jünger nichts hat und nichts begehrt, macht er die, die ihn aufnehmen, zur Entsagung und zum Geben willig. Israels Bekehrung würde unmöglich, wenn auch er nach dem Geldgewinn griffe, und sich nicht von der irdischen Begehrung so frei erwiese, dass die auf Gott gerichtete Liebe rein und sieghaft seine ganze Arbeit bestimmt. Dadurch wird er nicht in eine unnatürliche Lage versetzt, und weder auf den Bettel, noch auf ein beständig für ihn geschehendes Wunder verwiesen. Er soll von denen die Lebensmittel erhalten, zu denen er im Auftrag Jesu kommt, nicht als Gabe der Barmherzigkeit, sondern nach der Regel der Gerechtigkeit.

Die Entsagung, zu der Jesus die Jünger verpflichtet, erstreckt sich noch weiter, nicht nur darauf, dass er seinen Dienst nicht zum Erwerb von Vermögen ausnütze, sondern darauf, dass er in ihm sein Leben lasse.<sup>1)</sup> Aus der Arbeits-

---

<sup>1)</sup> Zur Verbindung der Worte über die Martyrpflicht mit der Aussendung der Jünger bei Matthäus vgl. Luk. 10, 3. Von einer Schwankung in der Stimmung Jesu, so dass er damals durch einen gewaltsamen

gemeinschaft der Jünger mit ihm entsteht die Gemeinschaft im Leiden und im Kampf. Er schliesst die Berechnung des Erfolgs von ihrer Arbeit völlig aus, und scheidet sie dadurch von allen Gewaltsamkeiten ab, durch die sie etwa die Bekehrung des Volks zu erzwingen versuchten. Ihre Aufgabe ist einzig die Treue, die zu sterben vermag. Wenn Israel nicht auf sie hört, so sind sie dadurch nicht von der Pflicht entbunden, ihm zu sagen, wie Grosses Gott tut. Gerade weil es dem Sturz entgegengeht, wird ihre Sendung nötig, damit es wisse, was es tut. Die Verpflichtung zum »Tragen des Kreuzes«, zum totalen Verzicht auf den Gewinn der Welt und des Glücks und des Lebens, bedeutet aber nicht, dass die Sendung der Jünger umsonst geschehe, auch nicht, dass sie nur dem göttlichen Gericht diene durch die Enthüllung und Vollendung der Verschuldung Israels. Es gibt auch Häuser und Gemeinden, die sie aufnehmen, so dass sie ihnen den Frieden von Gott her bringen. Wer ihr Wort annimmt, den setzen sie durch dasselbe in die wirksame Verbundenheit mit dem Christus und mit Gott. Er wird aufgenommen, indem sie aufgenommen werden, und die ihnen erwiesene Wohltat, auch die kleinste, erhält ihren Lohn. Mit der Gemeinschaft im Leiden gibt ihnen Jesus gleichzeitig den Anteil an seiner religiösen Macht. Dadurch legt er in ihre Arbeit die Zuversicht, dass sie das ewige Gut den Menschen nicht nur verheissen oder beschreiben, sondern gewähren.

Die innerliche Trennung der Jünger von Israel hält Jesus für erreicht. Sie stehen frei vor der Gemeinde, nicht mehr vor dem Pharisäismus und dem Rabbinat gebeugt. Religiös sind sie von Israel getrennt und einzig an Jesus gebunden. Nur noch von denjenigen Versuchungen wird gesprochen, die sich aus den natürlichen Trieben ergeben, aus dem Verlangen nach Besitz und aus der Sorge für die Erhaltung ihres Lebens. Da diese immer für sie gefährlich werden, macht sie Jesus gegen sie stark.

Eine theoretische, dogmatische Ausrüstung gibt ihnen Jesus für ihre Arbeit nicht. Man könnte vermuten: jetzt mache Jesus die christologischen Sätze zu seinem Thema, da den Jüngern in der Gemeinde religiöse Theorien entgegengetreten, aus denen mancherlei Fragen und Einwände Ansturm die Bekehrung des Volks zu erreichen suchte, wissen die Texte nichts.

entstehen. Sie werden über sein Ziel und Recht Auskunft geben und den Grund, auf dem ihre Jüngerschaft beruht, zeigen müssen. Allein auch jetzt sind alle theoretischen Neubildungen gänzlich abgewehrt. Die Jünger bekommen für ihren Dienst nicht eine Lehre, die sie der Gemeinde sagen sollen. Es muss ihnen vielmehr deutlich sein, dass die Frage, die sie in den Menschen erwecken, ihre Antwort nicht durch Begriffe und Diskussionen, sondern einzig durch die Tatsachen bekommt, durch die sich dem Hörer das göttliche Handeln enthüllt. Gottes Königtum tut sich nicht in Worten und Formeln kund, sondern darin, dass er dem Menschen gegen seine Sünde die Busse und gegen seine Not die Hilfe gibt. Nur aus dieser Fassung seines Ziels ergab sich auch die Notwendigkeit, dass Jesus die Jünger sofort denen gleich stellte, die ihr Kreuz anfassend und das Leben opfern. Hätte er beim Bussruf, den er ihnen auftrug, an eine ethische Theorie gedacht, die die menschliche oder jüdische Sünde beschreibt, dann wäre es nicht nötig gewesen, sie sofort mit jenem Mut auszurüsten, der sterben kann.<sup>1)</sup> Da aber Jesus dem Bussruf auch im Mund seiner Boten den absoluten Ernst gibt, der aus ihm eine Tat macht und daher auch die Tat erzeugt, sei es den Gehorsam, sei es die Abwehr, darum macht er sie von Anfang an von der Unlust zum Leiden und von der Sorge für ihre Erhaltung frei. Er hat dabei nach der Weise, wie er über Gottes Herrschaft denkt, die Gegenwart und die letzten Dinge in einen einzigen Blick zusammengefasst und ihnen verheissen: das Ende ihres schweren Kampfs schaffe er durch seine Wiederkunft. Hätte er nicht im göttlichen Reich sein Ziel, so wäre auch die Verheissung nicht möglich, die er der Arbeit seiner Jünger gibt. Die religiöse Macht, das Vermögen, den Menschen zu Gott hin zu wenden, haben sie deshalb, weil ihre Arbeit nicht auf Gedanken und Worten, sondern auf Gottes Herrschaft beruht.

Während Jesus das lehrhafte Ziel ganz beiseite stellt, fordert er für die sittliche Richtigkeit ihres Verhaltens ihre ganze Aufmerksamkeit. Die Jünger haben es bei ihrer Aussendung wieder, wie bei der Bergpredigt, tief empfunden, wie ernst Jesu Sorge darauf gerichtet war, dass sie sich bei

<sup>1)</sup> Die griechisch Denkenden waren deshalb durch den Inhalt der Aussendungsrede nie befriedigt.



ihrer Arbeit nicht versündigen und sich dadurch nicht selbst verderben, sondern Glauben halten, nicht die Menschen, sondern Gott fürchten und Jesus die ganze Liebe beweisen, die um seinetwillen alles opfert. Die sittliche Gefahr, in die sie das Leiden stellt, wird mit grosser Nüchternheit erwogen und die Motive, die sie zu ihrer Überwindung stärken, sorgfältig entwickelt. Es widerfährt ihnen durch ihr Leiden dasselbe wie ihm selbst; sie haben dabei an die richterliche Majestät Gottes zu denken, der jedes Geheimnis offenbar macht und dessen Gericht ihr Leben ganz zerstören würde, und sich gleichzeitig den Schutz vor Augen zu halten, den seine Gegenwart ihnen stets verschafft, und sich klar zu machen, dass an ihrer Treue ihre Verbundenheit mit Jesus hängt, weil er sie verwürfe, wenn sie nachgiebig und leidensschem ihr Werk aufgäben. Dass sie richtig handeln, das gilt als die unerlässliche Bedingung für die Verwaltung ihres Amts. Dadurch wird die Frage nach ihrem eignen Anteil am Reich und die Frage nach der Ausrichtung ihres Diensts völlig vereint. So macht es Jesus unmöglich, dass sich an ihre Sendung ein stolzes Amtsbewusstsein und an ihr Leiden eine aufgeregte Martyrseligkeit hefte, und doch überantwortet er sie dadurch nicht dem Zagen und Zweifeln, sondern gibt ihnen mit der Furcht Gottes zugleich den Glauben, der durch den Gegensatz zwischen ihrem Geschick und ihrer Botschaft eine mächtige Stärke und Spannkraft erhält.

Mit der in dieser Rede formulierten Ethik sind die Gefährten Jesu in die jüdischen Gemeinden getreten, so nüchtern, von Sentimentalität, Doktrinarismus und Fanatismus frei, und zugleich so furchtlos, von allen egoistischen Tendenzen rein, von der Überzeugung getragen, dass sie einen Dienst ausrichten, aus dem sich für sie selbst und für ihre Hörer das ewige Leben ergibt. Wenn wir uns auch daran zu erinnern haben, dass in dieser Gestaltung der Erinnerungen auch der Evangelist sichtbar wird mit seiner auf das Ethos und die Praxis gerichteten Tendenz, so wird doch diese Einsicht dann missbraucht, wenn sie den Zweifel am geschichtlichen Wert seiner Angaben begründen muss. Matthäus stellt Jesus von seinem religiösen Besitz aus dar, aber ihn stellt er dar, nicht sich, ihn mit dem, was die Gemeinde von ihm empfangen hat. Auch in ihrer persönlich bedingten Fassung macht die Rede die Richtung und Stärke der Einwirkung Jesu auf die

Jünger in merkwürdiger Weise sichtbar. Sie zeigt, wie vollständig er ihr Interesse über einen bloss schriftgelehrten Gedankengang hinaufhob und ihre Sorge auf ihre sittliche Treue wendete, und wie fest er sie dadurch machte, dass er sie von allen andern Begehrungen befreite durch die vollständige Gebundenheit an ihn.

Die Aussendung der Zwölf wird häufig als Beweis dafür gebraucht, dass Jesus seinen Verkehr mit den Jüngern unter den pädagogischen Gesichtspunkt gestellt habe.<sup>1)</sup> Die Formel »Erziehung« ist deshalb auf ihn anwendbar, weil er an der Liebe seine Regel hat, und diese die andern befreit, ihnen zur eignen Kraft und Tätigkeit hilft und dabei ihr Mass und Ziel aus ihrem Bedürfnis und ihrem Vermögen schöpft. Da sie Jesus nicht nur von aussen her seinem Gebot unterwirft, behandelt er sie nicht alle gleich, sondern bestimmt sein Wort nach ihrer Lage. Die Jünger haben seinen Verkehr mit Petrus von der Art, wie er Jakobus und Johannes behandelte, deutlich unterschieden. Während sie an Petrus zeigen, wie er den Zweifel und die Lieblosigkeit überwand, die aus der menschlichen Denkweise entstehen, wird an Jakobus und Johannes dargestellt, wie er ihre neuen Gedanken, ihre Hoffnung und Liebe zu ihm, gegen die selbstischen Tendenzen schützt, durch die eine leidenschaftliche Strenge und ein vor-eiliges Verlangen nach der kommenden Herrlichkeit entsteht.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Unser Schulbetrieb gab dem Gedanken überzeugende Kraft, aber auch das, dass die Tradition die Beobachtung erschwert, dass Jesus für die Jünger den Heilsbesitz und die Dienstpflicht von Anfang an vereinigt. — <sup>2)</sup> Die petrinischen Stücke haben in allen Texten eine einheitliche Richtung. Das Bemühen des Petrus, Jesus nach Kapernaum zurückzuholen, Mark. 1, 36, sein Schwanken auf dem See, Matth. 14, 28, sein Bedenken gegen Jesu Freiheit in der Reinheitsfrage, Matth. 15, 15, sein Protest gegen den Entschluss Jesu, in den Tod zu gehen, Matth. 16, 22, sein Verhalten bei der Verklärung und bei der Einsammlung der Tempelsteuer, Matth. 17, 4. 24, seine Einrede gegen die Unbegrenztheit des Vergebens, Matth. 18, 21, seine Frage nach dem Lohn der Jünger, Matth. 19, 27, sein Erstaunen über die Macht des Fluchs Jesu, Mark. 11, 21, sein Widerspruch gegen Jesu Dienen, Joh. 13, 6, sein Schlaf und Schwert-hieb in Gethsemane und vor allem die Verleugnung in der Leidensnacht, Matth. 26, 40. 58: alle diese Stücke stellen dar, wie der Jünger durch die Überwindung seiner eignen, dem menschlichen Trieb gehorchenden Gedanken an Jesus glauben und ihm gehorchen lernt. Ebenso sind die von den beiden Brüdern handelnden Stücke: Luk. 9, 54. Mark. 9, 38. Matth. 20, 20 gleichartig; ihre Liebe zu Jesus fährt über die ihr gesteckte Grenze hinaus.

Die Beziehung, in die Jesus sein Wort zur innern Geschichte bringt, die seine Jünger in der Gemeinschaft mit ihm durchleben, kommt in der Gestaltung der Evangelien deutlich zur Erscheinung. Auf ihr beruht die Reihenfolge der Reden, in die Matthäus Jesu Wort gliedert. Die Bergpredigt geht der Rede bei ihrer Aussendung voran, weil der Jünger den Willen Jesu kennen muss, ehe er ihm als Bote an das Volk dienen kann, und erst dann, als sie ihm gedient haben, zeigt er ihnen, wie sich Gott an ihnen und durch sie königlich offenbart, und nun erst bezeugt er ihnen sein Ende, weil er ihnen zuerst die Herrlichkeit der göttlichen Gnade in dem, was sie erleben, sichtbar macht, ehe er von ihnen verlangt, dass sie ihn bis zum Tod begleiten. Nun versieht er sie auch mit den Regeln, durch die er ihre Gemeinschaft rein und fruchtbar macht, und mit der Hoffnung, die auf ihn zu warten vermag. Ein ähnlicher Gesichtspunkt bringt in den Johanneischen Bericht die Bewegung hinein. Ihm gilt die Vereinigung der Jünger mit Jesus als dasjenige Werk, durch das er seine Sendung vollführt. Damit, wie er sie gewann, beginnt er; die Trennung der Judenschaft von ihm hat zur Folge, dass einzig die Jünger sein Eigentum sind, und nun erst wird durch die Abschiedsworte zur Erkenntnis gebracht, was sie für immer mit ihm vereint. Doch ist die Bewegung im Wort Jesu nicht nur von der Entwicklung der Jünger, sondern auch von Jesu eigenem Verhältnis zu Gott abhängig. Er hat es nicht nur der Jünger wegen unterlassen, Künftiges vorwegzunehmen, ehe es zur Entscheidung reif geworden ist, sondern war hieran auch für sich selbst deshalb gehindert, weil er an Gottes Leitung durch Gehorsam und Geduld gebunden ist.

Der Satz: er habe die Jünger auch dazu ausgesandt, damit ihnen die Erfahrung das Auge bilde und aus ihrem Handeln die Erkenntnis entstehe, legt also keinen den Jüngern fremden Gesichtspunkt in den Vorgang hinein. Die mit ihrer Sendung verbundene Rede zeigt, von welcher Erkenntnis Jesus vor allem annahm, dass sie ihnen durch ihre Arbeit vermittelt werde; das ist die Einsicht in die Notwendigkeit seines Kreuzes. Sie treten nun selber in den Kampf mit Israels Unbussfertigkeit ein und werden erfahren, wie die Wölfe mit dem Lamm umgehen. Dadurch, dass sie ihr Kreuz anfassen, lernen sie auch, warum er das seine

trägt. Aber das leitende Motiv zu ihrer Aussendung liegt nicht im Gewinn, den die Jünger für sich selber aus ihrer Arbeit ziehn, wie er auch mit ihr nichts für sich selber sucht. Er sah in ihr nicht eine jener Tätigkeiten, deren Erfolg von der Ausbildung unsrer intellektuellen oder technischen Tüchtigkeit abhängt. Der Gemeinde die Botschaft Gottes zu sagen, und im Namen Gottes zu handeln, lernt man auf dem Standpunkt Jesu nicht durch Schulung. Wie er die Jünger um des Volks willen berufen hat, so hat er sie auch um des Volks willen ausgesandt, weil ihm Gottes Herrschaft mit allen Mitteln verkündet werden soll.

Darum übertrug er auch das Botenamt nicht bloss den Zwölf, sondern nach dem Aufbruch aus Galiläa auch noch siebenzig Männern, nicht so, dass sie in ungeteilter Schar das Land durchziehen sollten, sondern so, dass sie sich zu zweien in die Dörfer verteilten, in die er kommen wollte.<sup>1)</sup> Durch die gesteigerte Zahl, die eine ähnliche Beziehung auf die alte Verfassung Israels hat, wie die Zwölfzahl der Apostel, bringt er die gesteigerte Dringlichkeit zum Ausdruck, die die Berufung des Volks jetzt hat, wo es vor der letzten Entscheidung steht und sein Tod naht. Die Instruktion für sie besteht in denselben Sprüchen, aus denen die Unterweisung der Zwölf bei ihrer Aussendung besteht. An der Identität der Instruktion wird sichtbar, dass diese Sprüche den Jüngern als die immer gültige Regel für jede Wirksamkeit im Dienst Jesu heilig waren. Neu ist dagegen ein Bericht über ihren Erfolg, der für ihr Verhältnis zu Jesus lehrreich ist.

Was sie bei ihrer Aussendung erlebten, hat ihren Glauben an Jesus nicht erschüttert. Obgleich die Haltung der Aussendungsreden und der weitere Gang der Geschichte Jesu feststellt, dass ihr Erfolg nicht gross gewesen ist, kamen sie dennoch erfreut und befestigt zu ihm zurück, weil sich ihnen der Name Jesu als Macht auch an den Dämonischen erprobt hatte. Das gibt ihrer Zuversicht zu Jesus den Grund. Blieb auch die Gemeinde von ihm fern: ihr Glaube entstand nicht an seinem Erfolg, sondern hielt sich an die ihm gegebene Gottesmacht. Jesus verband das, was seine Jünger vermochten, mit dem, was er selbst für sie vor dem Vater tat und im Himmel geschehen sah; denn die Macht der Jünger

<sup>1)</sup> Luk. 10, 1—20.



beruht auf dem, was ihm selbst verliehen ist. Dass sie die Geister der Bosheit überwinden, hat darin seinen Grund, dass jetzt dem Satan der Himmel verschlossen ist, so dass er nicht als ihr Verkläger vor Gott treten kann.<sup>1)</sup> Doch ist nicht das für sie die grosse Freude, sondern das, dass ihre Namen im Buch des Lebens geschrieben sind. So unerlässlich ihre Teilnahme am Werk Jesu ist, ebenso notwendig ist es, dass sie sich immer wieder von der Betrachtung ihrer Macht und ihres Erfolgs frei machen und sich den grossen Hauptpunkt verdeutlichen, dass ihnen durch ihre Gemeinschaft mit ihm das Heil gegeben ist. Gottes Wohlgefallen haben, ist das grosse und ganze Gut.

## 4.

### Das Bekenntnis der Jünger zu Jesu Königtum.

Als Jesus zum Aufbruch aus Galiläa entschlossen war, weil er urteilte: der Bussruf sei den Galiläern jetzt so gegeben, dass seine Erfolglosigkeit erwiesen sei, führte er das Bekenntnis seiner Jünger zu seinem königlichen Recht herbei.<sup>2)</sup> Jetzt zerfiele ohne dieses ihre Gemeinschaft. Er kann nur dann den letzten Entschluss fassen und sein Werk in Jerusalem nur dann durch den Tod vollenden, wenn er die Gewissheit hat: die Jünger seien vorhanden, die sein Wort bewahren und seine Gemeinde sammeln. Ohne sie wäre sein Tod die Preisgabe seines Ziels. Wäre er ganz einsam, so stände er auch als von Gott verlassen da. Weil aber die Jünger sich zu seinem königlichen Namen bekennen, hat er das Ziel seiner Sendung erreicht und ist zum letzten Schritt bereit. Auch an die Jünger stellt er den neuen Anspruch, dass sie mit ihm dem Kreuz entgegengehen, nur dann, wenn sie an ihn mit jener völligen Zuversicht glauben, die durch den messianischen Gedanken entsteht, der ihm die ewige Vollendung der Gemeinde überträgt. Nur dann bleiben sie auch vor dem Tod und über ihn hinweg mit ihm verbunden. Keine schwächere Formel, wie Lehrer oder

---

<sup>1)</sup> Wir sollen uns schwerlich vorstellen, Jesus habe den Sturz des Satans untätig mit angesehen; die Meinung des Spruchs wird sein: weil Jesus für die Jünger vor Gott eintrat, darum sei jetzt dem Satan der Zugang zu Gottes Richterthron versagt. Der Spruch bleibt aber von jeder bewundernden Reflexion auf die Grösse Jesu rein. — <sup>2)</sup> Matth. 16, 13—28.

Prophet, reichte hier mehr aus, weil deren Beruf mit dem Tod beendet ist. Nur der Christusname stiftet eine Gemeinschaft, die auch dann bleibt, wenn er stirbt, und ist mächtig genug, sie von der alten Gemeinde gänzlich zu lösen. Sollen sie ihn zu seinem Kreuz begleiten, so nötigt sie das, alles aufzugeben, was Israel bisher als verbürgte Gewissheit betrachtet hat; es fällt der Wert seiner ganzen Gerechtigkeitsübung. Es gibt aber kein Opfer mehr, das dem Jünger zu schwer wird, wenn ihm feststeht, dass Jesus der Christus ist.

Nur von ihnen verlangt er das Bekenntnis, nicht von Kapernaum oder sonst einer herbeigerufenen Schar, weil ihn der Gedanke nicht berührte: er könnte das Busswort preisgeben. Das Volk lehnt es aber ab und bereitet ihm um seinetwillen den Tod. Darum entsteht die messianische Gemeinde durch einen neuen Anfang, nicht dadurch, dass ihm Israel huldigt, sondern dadurch, dass es die Jünger tun. Für Israel wird er dadurch zum Christus, dass er es für die Jünger ist. Darum hat er ihnen untersagt, ihr Bekenntnis öffentlich zu verkünden. Wie er durch seine Fragen zuerst feststellt, dass das Volk in ihm nicht den erkennt, in dem die Verheissung die Erfüllung fände, so wird auch die Bestätigung seines königlichen Rechts von Jesus einzig für die Jünger, nicht auch für das Volk vollzogen. Er war nach beiden Richtungen mit dem Ergebnis einverstanden, das durch sein Wirken entstanden ist. Das Volk erkennt nicht, wer er ist; das kann und soll der Jünger nicht ändern; der Jünger kennt ihn; darin hat er die ihm gewährte göttliche Gnade zu sehn. In beiden Tatsachen besteht die Vorbedingung für seinen Gang in den Tod. Für die Jünger war freilich damals ein bestimmtes, nachdrückliches Verbot nötig, damit sie sich auch jetzt in die Tatsache finden, dass er sich nicht als König vor die Gemeinde stellt.

Das Bekenntnis der Jünger wertet Jesus als den Ausdruck eines befestigten Glaubens, durch den sie mit ihm völlig verbunden sind.<sup>1)</sup> Auch die Hoffnung war ihnen für ihr Bekenntnis unentbehrlich. Der Gedanke, dass Jesus sein Christusamt bloss ihnen zeige, ist nicht in ihnen entstanden, und wird auch von ihnen zunächst nicht gewollt; wenn diese Wendung der Geschichte sie dennoch nicht von ihm trennt,

<sup>1)</sup> Wie Jesus den königlichen Willen besass und beständig kundgab und dadurch selbst den Glauben der Jünger begründet, zeigt VII, 4.

so ist dies wesentlich in Jesu Verheissung begründet, die hinter den gegenwärtigen Stand der Dinge die herrliche Offenbarung seines Königtums setzt. Die Jünger bekennen sich zu ihm im Gedanken: jetzt zwar empfangen sie nur von ihnen die Ehrung, die ihm gebührt; hernach aber werde er allen offenbar. Aber bloss mit der Verheissung war die Gewissheit und der Wille noch nicht begründet, mit dem die Jünger sich von der Gemeinde trennten und im Widerspruch mit allen ihr Geschick an den königlichen Anspruch Jesu hefteten. Das war nur dadurch möglich, dass sie mit der Erwartung: er werde einst herrschen, die tapfere, entschlossene Zustimmung zu seinem Busswort verbanden und sich bei seinem Kampf mit Israels Sünde auf seine Seite stellten. Sie gaben ihm recht als dem Vertreter des göttlichen Rechts gegen Israels Unrecht, als dem Täter des göttlichen Willens im Gegensatz zu Israels Ungehorsam, als dem Zeugen der göttlichen Gnade, die sie mit Gott versöhnt. Weil Jesu Bussruf religiös war und Religion schuf, als Verkündigung des göttlichen Willens, als Gewährung der göttlichen Vergebung, als Befreiung vom göttlichen Gericht, darum stiftete ihr Einverständnis mit Jesus im Busswort zwischen ihm und ihnen eine religiöse und darum absolute Verbundenheit.<sup>1)</sup>

Jetzt, als die Jünger ihn den verheissenen König nannten, stellte er ihnen ihre Sendung in ihrer ganzen Grösse dar. Er macht ihnen dadurch zugleich erkennbar, weshalb er sich mit ihrer Huldigung zufrieden gab und jetzt nichts anderes begehrt, als dass sie in ihm ihren ewigen Herrn erkennen. Weil Gott sie ihm dazu gegeben hat, damit sie seine Boten seien, schafft er durch sie seine Gemeinde. Der Grösse seines eignen Amtes entspricht das seiner Boten, deren Beruf dadurch, dass Jesus stirbt, nach seiner ganzen Bedeutung sichtbar wird. Darum setzt er neben das Bekenntnis des Petrus: du bist der Christus, die Erklärung: du bist Petrus, mit der er ihm sein Amt bestätigt, das seinen Grund darin hat, dass er selbst der Christus ist, und das durch Jesu Tod

<sup>1)</sup> Das hat sich sofort dadurch bewährt, dass die Jünger sich nicht von Jesus trennten, als er ihnen seinen Tod kundtat, sondern ihren Widerspruch aufgaben, sowie sie sich überzeugten, dass Jesus seinen ganzen Willen in seinen Todesgedanken lege, vgl. IX, 1. Johannes hat dies am Bekenntnis der Jünger als den Hauptpunkt empfunden: sie machen dadurch ihren Anschluss an Jesus auch im Blick auf seinen Ausgang fest, Joh. 6, 67—69.

so wenig erschüttert, vielmehr vollendet wird, wie Jesu eignes Christusamt. Als Petrus wird er Gottes Haus tragen, wie der Fels den Bau. Er erhält dazu diejenige Vollmacht, die ihm nur der Christus geben kann: den Schlüssel für Gottes Herrschaft und die Macht, zu binden und zu lösen mit göttlicher Gültigkeit. Das bildliche Element in diesem Wort lehnt sich an die Funktion des Richters an, der den Schuldigen bindet und den Freigesprochenen löst.<sup>1)</sup>

Durch die Verwendung des aus dem Recht geschöpften Bilds bleibt der neue Vorgang in fester Einheit mit dem, was wir bisher über Jesu Verhältnis zu den Jüngern hörten. Ihre Grösse besteht nicht in einer Erkenntnis oder in einem religiösen Erlebnis, das auf ihre Person beschränkt bliebe und durch eine mystische Formel beschrieben werden könnte, obwohl der Glaube, durch den Petrus des königlichen Rechts Jesu gewiss ist, als Gottes Offenbarung an ihn bezeichnet wird. Allein das Herrliche, was er hat, ist sein Dienst und dieser besteht darin, dass er die Hörer seiner Botschaft in eine reale Beziehung zu Gottes Gnade und zu Gottes Gericht versetzt. Er gibt ihnen die Berufung zu Gott so, dass sie ihre Wirkung schafft. Er hat die Macht, Gottes Vergebung so zu verkündigen, dass sie empfangen wird, die Schuld so zu tilgen, dass sie getilgt und dem Menschen die Freiheit verliehen ist; er löst, so dass die Lösung von Gott gewährt ist. Ebenso real ist der mit seiner Arbeit verbundene Vollzug des Rechts. Wo der Bote Jesu abgewiesen wird, da tritt die Zurechnung der Schuld und die Scheidung von Gott ein. Damit findet das Binden und der Ausschluss aus Gottes Reich statt. Auch das ergibt für die Arbeit des Jüngers kein neues Ziel, sondern überträgt auf ihn, was Jesus immer für Gottes Herrschaft und für sein eignes Wirken als ihr stets gültiges Gesetz vertreten hat. Weil an seinem Wirken Freiheit oder Gebundenheit, der Gewinn des Lebens oder das Versinken in den Tod, die Versöhnung mit Gott

---

<sup>1)</sup> Das Rabbinat benutzte die Formel „binden“ und „lösen“ für die Formulierung der Satzungen, durch die etwas verboten oder freigegeben wurde, mit festem Gebrauch. Diese Verwendung der Formel ist aber erst abgeleitet aus dem konkreten Binden und Lösen, das der Richter übt. Auch im jüdischen Sprachgebrauch gehen die konkreten Verwendungen der Formel neben der abgeblassten noch in die späte Zeit hinab. Für die Befreiung vom Bann war z. B. „lösen“ üblich.



oder die Trennung von ihm entsteht,<sup>1)</sup> darum bewirkt auch sein Bote mit der Spendung der Gnade, durch die er löst, zugleich die Verwerfung des Unbussfertigen, durch die er bindet. Der dem Apostel erwiesene Glaube ist dem Christus erwiesen und in ihm Gott und ist der Empfang der göttlichen Gabe; der gegen den Apostel gerichtete Unglaube wendet sich gegen den Christus und in ihm gegen Gott und bewirkt den Verlust der göttlichen Gabe. Jesus wollte, dass sein Bote in der Gewissheit handle, dass mit seiner Arbeit die Spendung des Lebens und der Vollzug des Rechts eintreten, und durch ihn Gottes Herrschaft sich offenbare.<sup>2)</sup>

Diese Herrlichkeit und Macht erhält die Arbeit des Apostels dadurch, dass Jesus dann, wenn das Sterben über ihn gegangen ist, sein Werk vollenden wird. Petrus ist zwar der Grund, auf den die Gemeinde aufgebaut wird, aber Jesus selbst baut sie und sie gehört ihm als von ihm und zu ihm berufen. Der Gedanke an einen Ersatz der Wirksamkeit Jesu durch die des Apostels bleibt ausgeschlossen; vielmehr weil Jesus die Gewissheit hat, dass er durch das Sterben seinen Beruf vollführe und daher nach diesem seine Herrschaft ausübe, darum spricht er dem Amt seines Boten diese Bedeutung zu. Um deswillen, was er selbst ist und tut, wirkt er die Offenbarung der göttlichen Gnade und des göttlichen Gerichts.

Wie aber Jesu Wille zusammen auf das königliche Ziel und auf das Kreuz gerichtet war, so hat er eben damals, als er seinen Jüngern zur dankbaren Schätzung ihres Amts verhalf, zugleich ihre Freiheit von der selbstischen Sucht

---

<sup>1)</sup> Vgl. S. 108. — <sup>2)</sup> Die doktrinäre Deutung der Formel, die beim Binden und Lösen an eine religiöse Gesetzgebung denkt, bringt die Tätigkeit des Apostels und der Gemeinde (18, 18) in einen scharfen Widerspruch gegen Jesus. In einer Kasuistik, die die eine Handlung löst, d. h. freigibt, die andre bindet, d. h. für verboten erklärt, ist der ganze Pharisäismus enthalten, den Jesus völlig abgestossen hat. Diese Deutung wird auch durch das Verhalten der Gemeinde widerlegt, in der von einer Gesetzgebung der Apostel, die die erlaubten und verbotenen Dinge aufzählte und die Heiligkeit eines göttlichen Gebots haben sollte, keine Spur sichtbar wird. Ebenso wenig hat Jesus hier ein besonderes Sakrament eingesetzt, so dass Petrus Israel durch einen Beichtakt und eine Absolutionsformel lösen oder binden sollte. Denn kultische Formen haben im Realismus der Arbeit Jesu, die die höchsten Gaben der Gnade gewährt und gleichzeitig dem unzerbrechlichen göttlichen Recht dient, keinen Platz.

vertieft und ihr Vermögen gestärkt, um seinetwillen ihr Leben zu lassen.<sup>1)</sup> Sie finden den Schutz gegen die Versuchung, die für sie aus ihrer Würde und Macht entsteht, einzig durch die völlige Entsagung, die alle egoistischen Wünsche begräbt. Wenn wir dabei nur an die sinnlichen Begehungen, an die Genussucht und Geldgier denken, so verdeutlichen wir uns schwerlich richtig, was damals Jesus und seine Gefährten bewegt hat. Die Ziele, die ihnen das Leben wichtig machen und einen selbstsüchtigen Willen in ihnen erwecken könnten, waren von höherer Art. Mit dem Apostolat ist ihnen ein Beruf gegeben, der alle Grenzen überragt. Sie sehen auf die Welt als auf ihr Arbeitsfeld, auf die Menschheit als auf das, was sie zu gewinnen haben. Ihr grosses Amt und Werk scheint von ihnen zu fordern, dass sie sich sorgsam schonen, weil es zu zerfallen scheint, wenn das Sterben für sie nötig wird. Aber kein Blick auf die ihnen möglichen Erfolge, keine Rücksicht auf ihren noch nach Grösserem zielenden Beruf darf sie verleiten, für sich selbst und für die Erhaltung ihres Lebens so zu sorgen, dass sie Gott den Gehorsam verweigerten. Ihre Zuversicht, dass Gott durch sie wirke, hat ihre unentbehrliche Ergänzung in der beharrlichen Abwendung von ihrem eignen Ich. Auch für sie steht der unlösliche Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Tod in Kraft, durch den dem, der sündigt, die Seele und damit das Leben genommen wird. Keine Grösse der Wirksamkeit und des Erfolgs, auch nicht, wenn sie auf eine bekehrte Welt als auf die Frucht ihrer Arbeit hinweisen könnten, würde sie davor schützen, dass Christus Gottes Recht gegen sie verteidigte und sie dem Tod überantwortete, wenn sie sündigen. Entsteht daraus nicht ein unerträglicher Widerspruch? Soeben beschrieb er sie als die, die andern zum Leben helfen, jetzt als die, die selber sterben; soeben als die, die den andern Gottes Gericht ansagen, jetzt als die, die selbst gerichtet werden. Jesus hat aber nicht zugelassen, dass sie nur jenen Gedanken in sich trugen, sondern ihnen auch den zweiten mit aller Kraft in die Seele gelegt. Er fügt aber die Verheissung hinzu, dass ihnen ihre zum Sterben bereite Treue keinen Verlust bereite; vielmehr gewinnen sie durch das Sterben das Leben und sorgen dadurch für sich, dass sie sich selbst verleugnen, weil er an denen, die sich als

---

<sup>1)</sup> Matth. 16, 24—27.

treu bewähren, die Herrlichkeit der göttlichen Herrschaft offenbaren wird.

Hierher stellt Johannes das erste Wort Jesu über den Verräter.<sup>1)</sup> Jesus schloss einen seiner Jünger aus der Gewissheit aus, dass Gott sie ihm als sein Eigentum gegeben habe, so dass auf ihnen der Fortgang seiner Arbeit beruht. So kommt das schwere, Tod wirkende Recht in seinem eignen Kreis zum Vollzug, nicht nur dadurch, dass sich Israel von ihm trennt und dass viele seiner Hörer auf sein Wort verzichten, sondern dadurch, dass er einen der von ihm Erwählten als dem Satan verfallen preisgeben muss.

Der Kontrast, der dadurch entsteht, dass Johannes seinen Bericht neben den des Matthäus stellt, zeigt, wie tief diese Vorgänge von Jesus und seinen Gefährten durchlebt worden sind. Auf das Bekenntnis der Jünger zu Jesu königlichem Recht folgt bei Matthäus der Ausblick auf die Grösse und Segensmacht des Apostolats, auf die höchsten Gaben und Ziele des Evangeliums, das dem Apostel als wirksame Macht übergeben ist, bei Johannes die Enthüllung des Bösen in seinem schwersten Resultat, Umschlag des Glaubens in den Verrat, Macht des Satans, der die Erwählung des Christus vereitelt. Dort spricht die vollendete Freude und der Dank für das, was Gott tut; hier das Erbeben vor der Macht der Bosheit und die Beugung, die die schwere Last der menschlichen Geschichte tragen muss und Gott dadurch zu ehren hat, dass sie auch Gottes richterlichen Akt bejaht.

Beide Vorgänge ergeben sich aus demselben Tatbestand, daraus, dass Jesus bei seinem Verkehr mit den Jüngern ihren vollständigen, persönlichen Anschluss an ihn gesucht hat. Er behandelte sie nicht bloss als Schüler, die einen Gedanken zu lernen haben, oder als Diener, die ein Geschäft besorgen, sondern begehrte ihre Liebe und ihr Vertrauen für sich, weil er sie für Gott begehrt, und gab ihrer Vereinigung mit ihm die ganze Tiefe der Religion, der Gemeinschaft mit Gott. Wenn sie sich bewährt, so entsteht aus ihr der Vorblick auf das religiöse Amt im höchsten Sinn; wird sie aber endgültig zerrissen, so wird dadurch die Macht offenbar, mit der der Mensch sich Gott widersetzen kann, und es stellt sich neben den Glauben die Furcht vor der unparteilichen Hoheit des göttlichen Gerichts, weil dadurch

<sup>1)</sup> Joh. 6, 70.

sichtbar wird, dass auch die grösste göttliche Gabe den richtigen Willensentscheid nicht ersetzt, und auch Jesu Gnade von dem vergeblich empfangen wird, der sich ihr widersetzt.<sup>1)</sup>

Schon damals bestand die Schwere des Vorgangs in der Wucht der Zweifel, die er hervorzurufen vermag. Da sich Judas gegen ihn verschloss, war dadurch nicht Jesu Wahl als unrichtig erwiesen? War es nicht gütiger, sein Verhältnis zu ihm aufzuheben, wenigstens das Schlimmste zu verhüten und ihm die Aufgabe nicht zu stellen, die er nicht erfüllen konnte, mit ihm nach Jerusalem zu gehn? Am Bericht der Jünger wird sichtbar, dass Jesus auch im Verhältnis zu Judas die Heiligkeit der sittlichen Normen unbedingt ehrt und auch nicht so vor dem Bösen zurückweicht, dass er es möglichst beschränkt und verdeckt. Gottes Gerechtigkeit vollzieht sich dadurch, dass alles reift. Der Wille des Menschen wird bestätigt zum Guten, wie zum Bösen; darum erhält sowohl der Unglaube, als der Glaube, was er verlangt, und dem Bittenden wird die unbedingte Verheissung, dem Lästern den unbedingte Gerichtswort zuteil. Jesus hat an der Notwendigkeit der göttlichen Rechtsbewirkung nicht gezweifelt, sondern in der Gewissheit gehandelt: das göttliche Recht trage in sich selbst seinen Zweck und müsse geschehen. Daher stellt er dem Bösen die unbegrenzte Fähigkeit zum Tragen entgegen, die in der Geduld bis zum letzten Augenblick verharret. Der Jünger vollzog den Verrat, ohne dass er ein Scheltwort von Jesus gehört hat. Die den Bussruf bestimmenden Normen, die ihn verpflichten, den Menschen in seiner sittlichen Freiheit auch dann zu ehren, wenn er in sich den bösen Willen befestigt, führt Jesus ebenso vollständig, wie in seinem Verhältnis zu Israel, auch dann durch, wenn dadurch einer der Seinen stirbt. Obwohl hier die drückende Schwere des Vorgangs gesteigert ist, weil hier nicht nur Gottes frühere Berufung, sondern die von Christus gegebene Gnade der Macht des Bösen erliegt, so heiligt Jesus hier wie dort Gottes Recht und spricht auch über seinen Jünger das Wehe, wie er es über die Gemeinde

---

<sup>1)</sup> Auch hierin bestätigt die spätere Stellung der Apostel den evangelischen Bericht; sie besitzen gleichzeitig die Gewissheit, dass sie der Menschheit das Reichswort bringen, und die Verschlossenheit gegen den religiösen Übermut, die sie von aller Selbstbewunderung reinigt und in die Furcht Gottes stellt.



spricht, nicht mit Murren und Auflehnung, sondern mit Entschlossenheit. Die Gemeinschaft mit ihm hebt er solange nicht auf, als die Sünde nur inwendig geschieht. Er richtet nicht den Wunsch, sondern das vollendete Werk.

Die Jünger sagen: Judas habe nach Geld begehrt,<sup>1)</sup> und es ist leicht verständlich, dass ein Jünger, der nach dem greifbaren Gut und Glück verlangt, unvermeidlich Jesus die Treue brechen und stürzen wird. Ebenso deutlich ist, dass Judas durch ein starkes Verlangen bei Jesus festgehalten war. Denn dieser Verrat zerbrach nicht ein Pflichtverhältnis, das durch den Zwang der Natur oder des Rechts unaufhebbar ist, sondern eine Gemeinschaft, die ausschliesslich auf der freien Liebe beruhte. Der Jünger, dem der Glaube erlosch, konnte Jesus zu jeder Zeit verlassen. Da Judas nicht zum Entschluss kam, auf die Jüngerschaft zu verzichten, so wird seine Geschichte missdeutet, wenn sie als ein Beispiel des Lasters betrachtet wird; sie ist in besondrer Weise ein Stück Religionsgeschichte, ein Kampf zwischen der Gewissheit Gottes und des in ihm begründeten Verlangens und zwischen der ihm widerstehenden Begehrung. Darum brach Judas nicht einmal dann, als er Jesus den Tod bereitete, offen mit ihm. Den Mut zum Fanatismus fand er nicht, und einen falschen Christus nannte er Jesus nicht; denn mit einem solchen bricht auch der offen, der sich zuerst von ihm täuschen liess. Da sich aber im jüdischen Christusgedanken das Verlangen nach Reichtum und das nach der Himmelsherrschaft nicht als ein Gegensatz schieden, so konnte der Anschluss an Jesus leicht so zustande kommen, dass er ernsthaft um Gottes und seiner Herrschaft willen geschah und doch zugleich aus dem Begehren entstand, dass durch ihn die eignen selbststüchtigen Wünsche erfüllt werden müssen. Jesu Wort und Tat zwang aber eine solche Frömmigkeit zur Entscheidung. Der Schatz auf Erden und der im Himmel traten zueinander in Gegensatz und ihre Verbundenheit mit dem Christus stellte auch die Jünger auf den Kreuzesweg. Das war für alle eine neue Erkenntnis, die keiner ohne Schwankung in sich befestigt hat. Auch bei Judas ging wohl dem Mut zum Angriff auf Jesus mancher innere Kampf voran. Als aber die Weissagung seines Todes die Hoffnung abschnitt, dass Jesus die eigensüchtigen Wünsche

<sup>1)</sup> Matth. 26, 15. Joh. 12, 6.

der Seinen erfülle, und als der Gang der Dinge jene bestätigte, da konnte aus diesem Kampf ein Hass entstehen, der aus dem bitteren Gefühl der Enttäuschung den Willen ihn zu verderben zog.

Wenn wir Jesu Verhalten uns zu verdeutlichen suchen, so darf der Vorgang nicht vergessen werden, der uns an Judas sichtbar wird. Wird darüber verhandelt, weshalb er Gottes Herrschaft einem verborgnen Schatz verglich, warum er mit diesem entschlossenen Ernst auf die völlige Entsagung drang, und den Reichen nur dann zu sich nehmen wollte, wenn er auf seinen Besitz verzichte, warum er jede begeisterte, genussvolle Darstellung seines königlichen Rechts unterliess und ausschliesslich den Ernst der Gegenwart zur Geltung brachte: bei dem allem ist die Tatsache nicht gleichgültig, dass er neben sich den Mann hat, in dem die irdische und die göttliche Liebe so miteinander rangen, dass jene die alles überwältigende Stärke gewann, die auch der täglichen Gemeinschaft mit Jesus widerstand. Indem Jesus mit voller Deutlichkeit das, was dem Menschen gehört, von dem schied, was Gott gehört, hat er die andern Jünger vor dem Weg des Judas geschützt und bewirkt, dass nur der eine an ihm fiel.

## 5.

### Die Aufgaben der neuen Gemeinde.

Noch vor dem Aufbruch aus Galiläa sprach Jesus mit den Jüngern über ihren Verkehr miteinander so gewaltig, dass diese Unterweisung ihrer Gemeinschaft für immer die Gestalt gab.<sup>1)</sup> Sie war durch das Verlangen der Jünger veranlasst: er möge den nennen, den Gott durch sein königliches Walten zum Grössten mache. Das Verlangen nach der Grösse kam durch die Verdienstlehre und den Gesetzesbegriff zu grosser Kraft. Im jüdischen Kreis wurde die Frage, wer durch seine religiöse Leistung die andern übertreffe und der Grössere sei, beständig verhandelt und sie hatte dort praktische Wichtigkeit, weil der Platz des Einzelnen in der Gemeinde von seiner Grösse abhing. Nun schien das Verlangen nach der Grösse durch die Verheissung der göttlichen Herrschaft vollends bestätigt zu sein. Sie macht die, die sie erlangen, gross, und gibt verschiedene

<sup>1)</sup> Matth. 18.

Grösse, jedem nach dem Mass seines Berufs und Werks. Jesus hat die Frage der Jünger benützt, um dieses Verlangen in ihnen völlig zu vernichten. Es ist ein Widerspruch gegen Gottes Herrschaft; es macht sie blind für das, was sie ist, und raubt ihnen ihren Anteil an ihr. Ihre Frage macht offenbar, dass sie umkehren müssen, und das Ziel, zu dem sie sich zu wenden haben, wird ihnen durch das Kind verdeutlicht. Damit hat Jesus von den Jüngern nicht nur in ihrem Verkehr mit Gott, sondern auch in ihrem Umgang miteinander den Verzicht auf die Darstellung ihrer Kraft und die Behauptung ihrer Bedeutung unbedingt verlangt. Dadurch kommt derselbe Massstab auch für sie zur Anwendung, nach dem er die jüdischen Gerechten gerichtet hat. Bei den Seinigen gilt ihm jede Steigerung des Selbstbewusstseins, das die eigne religiöse Stellung als erhaben empfindet, genießt und ausstellt, ebenso als Sünde wie bei der Judenschaft. Die Grösse gehört zu denjenigen Dingen, »die Gottes sind«, und die der Mensch Gott lassen soll.

Für das gemeinsame Leben der Jünger hatte diese Regel die grösste Bedeutung, weil sich eine religiöse Gemeinschaft verschieden verhält, wenn sie mit ihrem Gottesdienst stolziert und ihre sittliche Leistung bewundert, oder das Ziel ihres Verlangens aus sich selbst hinaus in Gott verlegt und sich dadurch gegen die Selbstbewunderung schützt. Das hat einen grossen Einfluss auf den Umfang ihrer Arbeit; denn jetzt kann sie auch das Kleine würdigen und ihre Kraft zur Hilfe für die Schwachen brauchen. Durch den Satz, den Jesus seinen Jüngern damals einprägte, stellte er in seiner Gemeinde die Gleichheit und die Freiheit her. Die Gleichheit wird für ihn nicht deshalb ein Ziel, weil er sich an den zwischen den Menschen vorhandnen Unterschieden stiesse, so dass er diese zu verhüllen suchte. Dem Verlangen nach der Grösse hielt er nicht den Satz entgegen: Ihr seid ja alle gleich! sondern er hielt ihm das Kind vor, das nicht neben, sondern unter den Erwachsenen steht. Er heisst die Gefallenen gefallen, die Gerechten gerecht, die Kleinen und Schwachen klein und schwach, und die Grossen und Starken gross und stark. Da er die sittlichen Normen beständig als gültig handhabt, entstehen durch sie nicht nur die quantitativen Unterschiede der verschiedenen bemessenen Kraft, sondern die absoluten, qualitativen Gegensätze, nicht nur so, dass die Grundrichtung

der Person verschieden wird und der eine zu den Bösen, der andre zu den Guten gehört, sondern auch innerhalb der Gemeinde und innerhalb des Einzellebens, weil auch hier beständig Gutes und Böses hervortritt und nach seinem Wert beurteilt werden muss. Auch die Unterschiede im Mass der Kraft hat Jesus nicht verhüllt; er macht schon durch die Einsetzung des religiösen Amts deutlich, dass er in seinem Dienst nicht allen dasselbe zumutet, und sagt im Gleichnis von den Talenten ausdrücklich, dass sich der Anteil der Jünger an seiner Gabe verschieden bemisst, nur dass die Dienstpflicht für keinen verschwinde, auch nicht für den, der nur die kleine Gabe erhielt, weil die Kleinheit der Gabe nie die Lieblosigkeit rechtfertigt. Dennoch stellt Jesus in seiner Gemeinde die Gleichheit her, weil mit der Bemühung, sich selbst die Grösse zu verschaffen, auch das Bestreben wegfällt, die andern als klein darzustellen. Mit der Selbstbewunderung endet die Verachtung der Schwachen, und da an ihre Stelle die Hilfeleistung für sie tritt, so findet eine beständige Ausgleichung der Unterschiede statt. Der Gerechte scheidet sich nicht vom Gefallenen, sondern vereint sich mit ihm, indem er ihm vergibt, und hebt ihn zu sich empor; der Starke stellt sich nicht über, sondern unter den Schwachen, dient ihm und gibt ihm an seinem Vorzug teil. So wird die Gemeinde frei, weil es hier keine Herrschaft gibt. Darum formt Jesus, obwohl er den Aposteln das religiöse Amt im höchsten Sinn erteilt, dennoch keine Regeln, durch die er ihr Verhältnis zu den andern ordnete. Wieso die Freiheit aller mit der Macht des Amts zusammen besteht, warum es die andern nicht in die Untätigkeit und Abhängigkeit herabdrückt, das ist sofort dadurch deutlich, dass Jesus in der Gemeinde keine Grösse duldet. Ein von der Grösse befreites Amt ist für die Freiheit der andern keine Gefahr und lässt ihre Verantwortlichkeit und Tätigkeit unverletzt; es wird vielmehr, weil hier die Grösse im Dienst besteht, dadurch ausgeübt, dass es die andern befreit und in ihrer Tätigkeit stärkt. Darum entstand aus denen, die Jesus gemeinsam gehorchten, eine Bruderschaft, eine Vereinigung Freier und Gleicher. Das ergab sich Jesus unmittelbar aus seinem Liebesgedanken, daraus, dass er seine Jünger nicht durch einen gemeinsamen Besitz oder ein gemeinsames Werk, sondern durch die Liebe vereint. Die Liebe gilt dem Menschen, und widmet allen,



auch den Schwachen und Gefallenen dieselbe Schätzung, die der Gerechte und Starke sich selber gönnt.<sup>1)</sup> So werden alle gleich und alle frei.<sup>2)</sup>

Als sich die Jünger gegen den Gedanken auflehnten: für Johannes und Jakobus könnte ein besondrer Anteil an der königlichen Herrlichkeit bestimmt sein, hat Jesus wieder das überlieferte Machtideal zerstört und ihre Gemeinschaft dadurch von allen andern verschieden gemacht, dass er bei ihnen kein Herrschen zulässt, das dadurch entsteht, dass sich der eine über den andern erhöht.<sup>3)</sup> Er verbietet den Seinen die Grösse, die durch die Erniedrigung der andern begründet wird, die Ehre, die sich aus der Entehrung der andern ergibt, die Macht, die durch die Knechtung der andern erworben wird und darauf beruht, dass diese machtlos gemacht werden. Bei ihnen wird die Grösse dadurch erworben, dass der andre getragen, befreit und erhoben, nicht gebunden und erniedrigt wird. Jesus bringt dadurch in das Streben der Jünger eine mächtige Spannung hinein. Er teilt ihnen Throne zu, gibt ihnen das vor Gott wirksame Amt, das die ewigen Resultate schafft, und nimmt zugleich den Trägern des Amts die Herrschaft und die Herrschsucht, und hebt den Unterschied zwischen den Berechtigten und Entrechteten, Geehrten und Entehrten auf, weil er alle durch die Selbstlosigkeit der Liebe einigt, die alles, was Gott ihr gab, für Gott im Dienst der andern braucht.

Noch im Moment des Abschieds beim letzten Mahl hat Jesus den Jüngern alle ehrgeizige Arbeit für die eigne Grösse und Macht untersagt und den Wert ihres Wollens und Handelns in den Dienst gesetzt, den sie den andern erweisen.<sup>4)</sup> Der Vorgang, den Lukas durch seine besondere Quelle erfuhr,

<sup>1)</sup> Matth. 7, 12. 22, 39. — <sup>2)</sup> Matth. 23, 8—12. Der Bestand der ersten Gemeinde bestätigt hier in einem wichtigen Punkt die Evangelien, da sie den Ruhm als Torheit und Sünde von sich fern hielt, sogar im hellenischen Gebiet; darum hat sie auch die Gleichheit und Freiheit. Die Evangelien für Legenden zu erklären, während einige Jahre nach Jesu Tod die christlichen Gemeinden mit ihrer Freiheit und Gleichheit notorisch vorhanden sind, ist ein historischer Fehlgriff. An das Wort Jesu heften sich an dieser Stelle beständig zwei entgegengesetzte Missdeutungen; entweder streicht man um der freien Gemeinde willen das Apostolat, oder um des Apostolats willen die freie Gemeinde; entweder wird Matth. 18 oder Matth. 16, 18 kassiert. Beide Missdeutungen verstehen den Dienstbegriff Jesu nicht. — <sup>3)</sup> Matth. 20, 24—28. — <sup>4)</sup> Luk. 22, 24—27.

hat volle Durchsichtigkeit, weil das Verlangen nach der Grösse tief im menschlichen Empfinden und in der jüdischen Frömmigkeit wurzelt und weil Jesu Regel dem ganzen Verhalten der Gemeinde die Richtung gibt. Ebenso hat Johannes, indem er die Fusswaschung mit dem Abschied Jesu verbindet, die Dienstregel in der höchsten Plastik als den letzten und ganzen Willen Jesu beschrieben, an dem die Jünger das Grundgesetz für ihr Verhältnis zu ihm und zueinander haben.

In Kapernaum verband Jesus mit dem Kampf gegen den die Grösse begehrenden Willen eine Instruktion für die zur Bruderschaft vereinigten Glaubenden. Sie handelt nicht mehr, wie die Rede bei der Aussendung der Jünger, von ihrem Beruf für das ganze Volk, sondern gibt ihnen die Ziele an, die sie in ihrem Verkehr miteinander zu erreichen haben. Die Gemeinde ist für die Schwachen und Kleinen vorhanden. Sie duldet sie nicht nur, sondern schätzt sie und hilft ihnen. Mit der auf die Kleinen gewendeten Dienstwilligkeit verbindet sich das Erbarmen. Jesus macht aus seiner Gemeinde diejenige Genossenschaft, in der die auf die Verlorenen und Gefährdeten gerichtete Liebe heimisch ist. Ihre Vollkommenheit besteht nicht darin, dass sie keine Schwachen bei sich hat, sondern darin, dass sie diese zu tragen vermag, nicht darin, dass sie die Schuldigen ausstösst, sondern darin, dass sie diese zu Gott zurückführt. Dieses Kirchenbild stand zu den Idealen der Zeit über den verkärten Endzustand des Volks im selben Gegensatz, wie Jesu Kreuz zur Herrschermacht des Erwarteten.

Der helfenden Liebe wird die grösste Verheissung gegeben, die, dass sie dem Christus selbst erwiesen sei. Wie können die Jünger auch dann, wenn sie nach seinem Tod ohne ihn ihre Gemeinschaft und Arbeit ordnen und vollziehen, ihm ihre Liebe darbringen und die Verbundenheit mit ihm erreichen? Als das Mittel hiezu nennt ihnen Jesus nicht die Meditation der Allgegenwart Gottes, die auch den Christus allgegenwärtig mache, auch nicht einen religiösen Akt, durch den sie ihn an seinem himmlischen Ort zu berühren vermöchten, sondern die Gewährung der Liebe an die Kleinen. Durch sie erhält sich der Jünger in der Gemeinschaft mit dem Herrn; sie ist ihm getaner Dienst.

Weil der Verkehr der Jünger miteinander aus der Liebe entsteht, betätigt er den sittlichen Ernst ohne Bruch; denn

nach Jesu Meinung wirkt die Liebe nie Böses. Die Seinen sind deshalb zum gemeinsamen Kampf gegen die Sünde verbunden, und der, der den andern, vollends die Kleinen, in die Sünde stösst, wird unter das schärfste Urteil gestellt. Daher erhält der Jüngerkreis auch eine Regel für die von ihm zu übende Zucht, durch die das in seiner Mitte getane Böse aufgedeckt und ausgeschieden wird.<sup>1)</sup> Daran, dass sie in der jüdischen Literatur Parallelen hat, zeigt sich wieder, dass der Gedanke Jesus gar nicht bewegt hat: er müsse für seine Gemeinde ein eignes, neues Recht erfinden; was sie nötig hat, ist nur, dass sie die gegebenen sittlichen Erkenntnisse braucht und mit Aufrichtigkeit nach ihnen handelt. Seine Zuchtregel verhütet die Schändung des Gefallenen; die Zucht hat die Barmherzigkeit in sich. Daher wird zuerst die persönliche, geheime Zurechtweisung verlangt. Dann erst kommt die Sache vor die Gemeinde, und auch dann mit dem Zweck, dass der Sündigende dem Jüngerverband erhalten werde. Hier hat eine nur negativ arbeitende Justiz, die bloss entehren und austossen kann, keinen Raum. Bis es unmöglich wird, die Gemeinschaft zu erhalten, bleibt sie dem Fehlenden offen. Gleichzeitig wird aber festgehalten, dass die Gemeinde Böses nicht erträgt. Zerbricht der Fehlende mit beharrlichem Entschluss das göttliche Gesetz, so ist die Gemeinschaft mit ihm aufgehoben; er wird für sie »wie ein Zöllner und Heide«. <sup>2)</sup> So ist im Jüngerverband dasselbe Gesetz gültig, das Jesus für sich im Verkehr mit allen bewahrt: der Menschen wegen darf Gott nicht verleugnet werden, und die Verbundenheit mit ihm macht jede Gemeinschaft, auch die, die die Jünger miteinander vereint, löslich; denn sie wird durch den Gehorsam gegen Gott regiert. Die sind die Brüder des Christus, die den Willen Gottes tun.

Die Vereinigung der Fürsorge für die Verirrten und Schwachen mit der ernsten Zucht, die dem Bösen keinen Raum gewährt, ist der Gemeinde deshalb möglich, weil sie verzeihen kann, und dies bildet nicht nur ihr Recht, sondern auch ihre unverletzliche Pflicht. Daher schliesst die Rede

<sup>1)</sup> Matth. 18, 15. — <sup>2)</sup> Diejenigen, die Jesus eine Bewunderung für edel denkende Zöllner zuschreiben, finden diese Sentenz unglaublich. Ein Widerspruch gegen die Berufung des Matthäus oder Zachäus liegt aber nicht vor. Jesus hat sie gerade deshalb zu sich berufen, damit sie nicht vor Gott und den Menschen „wie ein Zöllner und Heide“ stehen.

mit der Drohung: der Jünger werde in das Gefängnis kommen, wenn er einen Mitknecht verderbe. Ohne das Vermögen zu vergeben, wäre die Zucht, mit der sie gemeinsam gegen das Böse kämpfen, nie erreichbar. Von der Wurzel aus hat sie den Willen zu vergeben in sich; denn sie will das Böse so überwinden, dass sie seinen Täter von ihm befreit. Nur so entsteht in der Gemeinde auch jene Aufrichtigkeit, ohne die die Zucht unerreichbar wird. Die Verweigerung des Vergebens erzeugt stets die Heuchelei, den Antrieb, das Böse zu verdecken, den Untergang des Vertrauens. Indem die Gemeinde wirklich vergibt, macht sie ihren Verkehr wahrhaftig. Nun wird die Heilung des Falls möglich, und die Zucht gegen die Tyrannei geschützt, die die Schwachen zertritt. Nur dasjenige Böse, für das mit Unbussfertigkeit die Vergebung abgewiesen wird, hebt die Gemeinschaft auf.

Einzig diese ethischen Ziele geben dem Verein der Jünger seinen Inhalt. Von einer technischen Ausrüstung desselben zur Erreichung bestimmter religiöser oder sozialer Erfolge hören wir auch hier nichts.<sup>1)</sup> Der Religionsbegriff Jesu bewährt wieder seine völlig personhafte Fassung. Da die Liebe, die Jesus erweckt, dem Menschen samt seinen natürlichen Bedürfnissen gilt, leistet die Gemeinde ihren Gliedern auch bei der Beschaffung ihrer Lebensmittel eine grosse Hilfe.<sup>2)</sup> Aber daran erinnert hier kein einziges Wort. Nicht einmal auf das inwendige Glück und den Reichtum von Freude, der aus der Gemeinschaft entspringt, wird hingedeutet. Wieder ist das ganze Interesse auf den sittlichen Beruf gelegt. Dieser schliesst aber auf dem Standort Jesu die Beschränkung des Einzelnen auf sich selbst völlig aus. Der Gedanke an eine Vollkommenheit oder Heiligkeit, die der Einzelne für sich anstreben soll, fehlt ganz. Die Aufgabe liegt für jeden nicht in seinen inwendigen Erlebnissen, sondern völlig in den Beziehungen, in die er zu den Brüdern tritt. Der Gehorsam gegen Jesus geschieht durch die Tat und diese hat nicht im isolierten Einzelleben, sondern im menschlichen Verkehr ihren Ort.

Die Überzeugungen, die dem Jüngerkreis die Eintracht geben, werden auch hier nicht ihrer selbst wegen bezeugt,

<sup>1)</sup> Die erste Gemeinde strebte nach denselben ethischen Zielen, wie sie diese Rede fixiert, auch sie ohne jede religiöse Technik. —

<sup>2)</sup> Matth. 19, 29. Mark. 10, 29. 30.



sondern als die Voraussetzung behandelt, auf der seine sittliche Arbeit beruht. Die Jünger bekennen sich zum Christus, haben in seinem Namen das, was sie verbindet, und glauben an ihn. Ihr Glaube ist dauernd auf ihn gerichtet, so dass er ihr ganzes Verhalten bestimmt und zu ihrem Merkmal wird. Ihm gehört die Verheissung Jesu; denn für die, die an ihn glauben, tritt er als der Richter ein, der ihre Verführung rächt. Wenn sie auch klein sind, ohne intellektuelle Kraft und ohne grosses Werk, so sind sie doch, weil sie ihr Vertrauen auf ihn richten, mit ihm verbunden und sein Eigentum, zu dessen Schutz er sein Richteramt gebraucht.<sup>1)</sup> Die Gemeinde ist aber dadurch, dass sie an Jesus glaubt, nicht nur rückwärts zur Vergangenheit hin gewendet, sondern hat den Christus bei sich gegenwärtig. Bei jeder Vereinigung, die in seinem Namen ihren Grund hat, ist er. Eine Theorie, die seine Allgegenwart erklären soll, wird hier ebensowenig gegeben, als da, wo Jesus sich als den die neue Gemeinde Bauenden beschreibt.<sup>2)</sup> Damit verliert aber diese Überzeugung nichts von ihrer fundamentalen Macht, mit der sie den ganzen Verkehr der Gemeinde bestimmt. Der Gedanke bleibt ihr fern, sie sei auf sich selbst beschränkt und vom Christus geschieden. Er ist bei ihr.

Damit ist ihr das Gebetsrecht gegeben; sie verdankt die Erhörung ihres Bittens der Verbindung des Christus mit ihr. Er ist ihr Fürsprecher, der ihr Gebet erhörlich macht, und durch ihn hat sie jene Gnade Gottes, aus der ihr Gebetsrecht entsteht. Daraus ergibt sich jene hohe Zuversicht, mit der sie in den Schwachen und Verirrten den Gegenstand ihres Diensts erkennt und für sie ihr Leben einsetzt. Die Kraft, die sie dazu bedarf, hat sie, weil sie bitten kann, und bitten kann sie, weil sie im Namen des Christus vereinigt ist und ihn bei sich hat.<sup>3)</sup>

Ebenso hat die Gemeinde deshalb das Vermögen zu vergeben, weil sie selbst Gottes Vergebung empfangen hat. Weil Petrus seine ganze Verschuldung erlassen ist, darum wird es für ihn zur Sünde, wenn er sich am Mitknecht rächt und ihn quält. Die Vergebung wird nicht als ein künftiges Ziel beschrieben, das die Jünger erst erringen müssten; sie haben sie, nicht abseits vom Christus, sondern dadurch, dass der Christus sie zu sich berufen hat, ist ihre unermessliche

<sup>1)</sup> Matth. 18, 20. 6. — <sup>2)</sup> Matth. 18, 20 neben 16, 18. — <sup>3)</sup> Matth. 18, 19. 20.

Verschuldung getilgt, und sie sind trotz derselben als Gottes Knechte in seinen Dienst gestellt. Die Gewissheit der Rechtfertigung, die das Schlusswort für den Bussruf Jesu bildet, wird zur Basis der Gemeinde gemacht, jedoch nicht so, dass ihr Gewinn und ihre Pflege für sich das Ziel der Gemeinschaft bildete, sondern so, dass sie als Grund der Pflicht verstanden wird, weil sie nur dadurch bewahrt werden kann, dass sie das Verhalten der Jünger gegeneinander bestimmt.

In das Vergeben der Gemeinde legt Jesus die vollendete Zuversicht, dass sie mit ihm Gottes Vergebung gewähre, und mit ihrem Gericht Gottes Gericht vollstrecke. Ihr Lösen ist Lösung vor Gott, ihr Binden Bindung vor Gott.<sup>1)</sup> Wenn das Unrecht eines Bruders sie zum Kampf mit ihm nötigt, so steht mit seinem Anteil an der Gemeinde auch sein Verhältnis zu Gott auf dem Spiel. Geht er, weil er seine Sünde nicht lassen will, so ist er von Gott gerichtet; lässt er sich durch die Brüder von ihr trennen, so hat er Gottes Vergebung. Damit ist die Gemeinde angeleitet, der Vergebung, die ihr verliehen ist, dadurch Vollkommenheit zuzuschreiben, dass sie ihre konkreten, besondern Versündigungen beständig unter sie stellt. Aber eine Theorie, durch die Jesus die Vollkommenheit der Gnade in tägliche Rechtfertigungen zerlegte, oder eine religiöse Institution, die die Versöhnung mit Gott jedesmal wieder bewirken soll, oder eine Kasuistik, die die Geltung des Rechts und die der Gnade gegeneinander abzugrenzen sucht, entsteht bei Jesus nicht. Eine solche Kasuistik hat er eben damals dadurch zertreten, dass er die Frage: ob nicht die Vergebung nach ihrer siebenten Gewährung erschöpft sei, vernichtete.

Die Sucht, die nach der Grösse strebt, kann die Gemeinde durch das überwinden, was er selber tut, durch sein Kreuz und ihr Verständnis desselben. Aber auch hier wird die Überzeugung, die ihr zum richtigen Handeln hilft, nicht lehrhaft entwickelt. Sogar die Betrachtung des Kreuzes erhält in der Begründung der Liebe, die den Bruder befreit und hebt, ihren Zweck. Die Gleichheit und Freiheit der Gemeinde hat in der Einzigkeit Gottes und des Christus ihren Grund. Durch seine Hoheit ist sie von allen andern Herrschern frei, und begehrt selber keine Herrschaft, sondern beugt sich in der Gewissheit, dass ihre Beugung ihre Grösse sei. Das

<sup>1)</sup> Matth. 18, 18.

macht Jesus zwar zum Motiv, aus dem sich die ganze Verfassung der Gemeinde ergibt; aber er stellt es nicht in einer theoretischen Betrachtung dar.<sup>1)</sup>

So hat die Gemeinde, wie der Christus, den bis zum Geheimnis gespannten Gegensatz in sich, da sie gleichzeitig nach dem Kleinsten und nach dem Grössten greift, das Grösste in das Kleinste verbirgt und das Kleinste als das Grösste enthüllt. Da sie nicht eine Gemeinde der Starken und Vollkommenen, sondern offen für die Schwachen und ihretwegen vorhanden ist, so vereint sie die auswendige Unscheinbarkeit mit der inwendigen Vollendetheit. Unscheinbar ist sie in ihrem Dienst, mit dem sie sich den Verirrten hilfreich erweist. Erfolge, die die Welt umgestalten, fallen nicht in ihre Pflicht. Dass sie tue, was der Hirt tut, der dem verlornen Schaf nachgeht, macht ihre Grösse und Ehre aus. Aber mit diesem Verzicht auf die nach aussen sich offenbarende Macht ist die ethische Vollendung vereint, ein Glaubensstand, der Gott gegenüber Festigkeit hat und seiner Vergebung gewiss ist, der darum die Liebe hat, nicht als ein Ziel, nach dem vergeblich gestrebt oder das nur in Worten gefeiert wird, sondern als Motiv zur Tat, eine Liebe, die den Menschen nicht nur mit dem Menschen, sondern auch mit Gott vereint.

Mit der innern Organisation der Jüngerschaft stehn die Regeln in Übereinstimmung, die ihr Verhältnis zu ihrer Umgebung ordnen. Matthäus gibt eine solche, die ihr Verhalten zur Synagoge bestimmt.<sup>2)</sup> Von den für diese gültigen Satzungen ist die Jüngerschaft frei; denn sie besteht aus Gottes Söhnen, deren Gottesdienst nicht mehr auf das beschränkt ist, wozu die alte Satzung die Gemeinde verpflichtet hat. Aber sie hat gleichzeitig die Pflicht, ihr das Ärgernis zu ersparen, und bricht deshalb die gottesdienstliche Sitte nicht, sondern beugt sich unter sie auch dann, wenn sie durch ihre eigne Beziehung zu Gott von der Sitte frei geworden ist. Auch dadurch bekommt die Jüngerschaft ihr Merkmal an einem weit ausgreifenden Gegensatz. Sie steht über und im Gesetz zugleich, ist von ihm frei und erfüllt es, jenes um des Christus willen, dessen Sohnschaft Gottes ihre Beziehung zu Gott erneuert hat, dieses um Israels willen, das den Bruch des Gesetzes als sündlichen Abfall verurteilt und darum an der Freiheit der Jüngerschaft ein Hindernis hätte, das ihm den Zugang zum Christus erschwert.

<sup>1)</sup> Matth. 20, 28. 23, 8—12. — <sup>2)</sup> Matth. 17, 24—27.

Das von Markus erhaltene Wort an Johannes und Jakobus ordnet das Verhältniß der Jüngerschaft zu denen, die sich zwar an Jesus, nicht aber an die Jüngerschaft anschlossen.<sup>1)</sup> Sie konnte leicht die Tendenz bei sich erzeugen, jenseits der eignen Gemeinschaft keinen Glauben an den Christus gelten zu lassen, der echt und heilsam wäre. Jesus stellt gegen Johannes, der eine unfertige, schwankende Haltung schwer ertrug, fest, dass seine Herrschaft und Gnade nicht an der Grenze des Jüngerkreises zu Ende sei. Er tritt für jedes Vertrauen ein, das ihm erwiesen wird, für jeden Gehorsam, der Gottes Willen tut. So bekommt die Jüngerschaft wieder gleichzeitig die Aufgabe, sich für ihren eignen Kreis Jesu grosse Verheissung anzueignen und ihre Gemeinschaft auf sie zu begründen, und dennoch Jesu Macht und Reich nicht auf ihren eignen Kreis zu beschränken, sondern seine königliche Vollmacht zu ehren, die ihn auch jenseits ihres Verbands zum Heiland aller macht, für die sein Name Bedeutung gewinnt.

So kräftig das Ziel der Gemeinde in den zentralen Vorgang des inwendigen Lebens verlegt wird, durch den sie sich mit Gottes Willen einigt: die natürlichen Grundformen des Lebens behalten auch für sie beständig die grösste Wichtigkeit, und die Jünger wussten, wie tief das, was Jesus über sie gesagt hat, das Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft bestimmt. Darum zeigt Matthäus nach der Rede, die den Jüngern sagt, wozu Jesus ihren Verband miteinander fruchtbar machte, wie er ihre natürlichen Verhältnisse ordnete.<sup>2)</sup> Auch in ihrer Behandlung entsteht zwischen der alten und neuen Gemeinde ein Gegensatz.

Jesus verlangte von den Seinen die volle eheliche Treue und schloss die Ehescheidung aus. Sein Motiv ist der Schutz der Frau gegen die Entehrung, die sie dadurch leidet, dass sie aus der Hand des einen Manns in die eines zweiten übergeht. Die einzige Beschränkung, die er seiner Regel gab, entsteht daraus, dass auch hier die Liebe mit der sittlichen Norm geeinigt bleibt und nicht zur Begünstigung der Sünde führt. Die Frau verscherzt darum durch Unzucht den ihr gewährten Schutz.<sup>3)</sup> Durch diese Regel ist verhindert, dass die Gemeinde die Ehe umgehen und als Ersatz für sie dienen könnte. Doch gibt Jesus auch in der Ehe-

<sup>1)</sup> Mark. 9, 38—40. — <sup>2)</sup> Matth. 19, 1—20, 16. — <sup>3)</sup> Matth. 5, 32.



frage der auf Gott gerichteten Liebe zu jeder Entsagung das Recht, nach derselben Regel, die er auf den Besitz, das Recht und die Ehre angewendet hat. Der reine und wirk-same Verzicht auf die Ehe geschieht nicht mit schwankendem Willen, sondern mit vollendeter Entschlossenheit um Gottes willen. So hat er Jesu Lob.

Wird die Gemeinde auf die Ehe begründet, so entsteht sofort die Frage, wie ihr Verhältnis zu den Kindern zu ordnen sei. Jesus öffnet sie auch den Kindern, weil Gott sein königliches Werk für sie tut und für die, die ihnen gleichen. Er sammelt nicht eine Gemeinde der Männer, weder der Weisen, deren Erkenntnis sie zum Dienst Gottes befähigt, noch der Entsagenden, die die Natur zu überwinden vermögen, noch der Wirker, die das Missionswerk auf ihre Schultern nehmen, sondern weist alle an, sich zu Gottes Gnade zu verhalten wie das Kind.

Ein besondres Wort über den Anteil der Frauen an der Gemeinde enthält Matthäus nicht. Doch hat nicht nur Johannes absichtsvoll an einer Frau gezeigt, wie Jesu Gnade Glauben schafft, sondern auch die synoptische Überlieferung enthält Stücke, die zeigen, dass der mit Jesus vertraute Kreis nicht nur aus Männern bestand. Es gab auch Jüngerinnen.<sup>1)</sup> Johannes hat sichtbar gemacht, woraus sich diese folgen-reiche Veränderung in der religiösen Stellung der Frau ergab. Sie war zwar auch am synagogalen Verband eifrig beteiligt, jedoch nur an der zweiten Stelle, weil nur der Mann durch das Gesetz für verpflichtet gilt, während die Frau ihren Anteil am Gottesdienst so bemisst, wie sie es kann und mag. »Wenn du mich hättest, so gäbe ich dir«, sagt Jesus zur Frau.<sup>2)</sup> Das ist die Regel der vollendeten Gnade, die es auch dem Kind ermöglicht, unter Gottes Herrschaft zu stehn; sie steht vollends über dem Unterschied zwischen dem Mann und der Frau. Nun stand die Frau nicht mehr als die Schwache neben dem Starken, als die von der Pflicht Ent-bundene neben dem Verpflichteten. Die Berufung zum Glauben kennt solche Unterschiede nicht. Auch die Frau dürstete, so gibt Gott auch ihr das lebendige Wasser; auch sie betete, so war auch sie zu jener Anbetung berufen, die im Geist und in der Wahrheit geschieht; auch sie vermag auf das

<sup>1)</sup> Luk. 10, 38 – 42. Matth. 27, 55. 26, 6—13. Luk. 8, 1—3. 7, 37 ff. —

<sup>2)</sup> Joh. 4, 10.

göttliche Wort zu hören, und damit hat sie das Eine, was nötig ist. Auch in dieser Hinsicht stellt sich in der Gemeinde Jesu die Gleichheit und die Freiheit her.

Es hat Tiefe, wenn die Jünger an das Wort zugunsten der Ehe und der Kinder das Urteil Jesu über den Reichtum anfügen, weil die Schätzung des Eigentums von der Familie her eine einleuchtende, sittlich starke Begründung bekommt. Darum wird eben jetzt, wo die durch die Natur zwischen uns entstehenden Beziehungen geheiligt sind, festgestellt, dass die Gemeinde ihr Verlangen gänzlich vom Reichtum abgewendet hat und ihrem Besitz gegenüber frei geworden ist. Jesus heftet die Liebe nicht an Dinge, sondern wendet sie dem Menschen zu. Während die Jünger nach der überlieferten Sittlichkeit die Verbindung mit ihren Frauen für lösbar, die mit ihrem Besitz dagegen für unlösbar halten, bindet sie Jesus an die Menschen, die Gott ihnen gab, und macht sie frei gegenüber den Dingen, die ihr Eigentum bilden. Er nimmt damit die Massstäbe zur Ordnung aller natürlichen Verhältnisse aus der zur Reinheit vollendeten Liebe, die er zur völligen Hingabe an Gottes Liebe macht. Durch sie erhält die Ehe die Unzerbrechlichkeit, während alle Begründungen derselben auf den Nutzen oder das Glück mit ihrer Unauflöslichkeit zusammenstossen. Weil Jesus vom Mann eine Liebe verlangt, die nicht den erotischen Genuss oder andere Vorteile begehrt, sondern der Frau gilt und sie ehrt und schätzt, wie sich selbst, deshalb schafft die Ehe die ganze Verbundenheit. Dadurch wird Gottes Wille getan. Aus demselben Grund umfasst sein Lob mit den in der Ehe Lebenden zugleich die Ehelosen, weil die Liebe, die dem Menschen gilt, nicht die erste und einzige ist, sondern das grosse Gebot über sich hat. Aus diesem kann der Verzicht auf die Ehe entstehen, der dann heilsam ist, wenn er wirklich im ersten Gebot seine Begründung hat.

Durch die Liebe wird das Kind als vollberechtigtes Glied in die Gemeinde eingesetzt; denn hier werden die Rechte nicht durch die Leistungen der Teilnehmer begründet, sondern entstehen aus der Grösse der göttlichen Gnade. Durch sie bleibt aber auch die Freiheit der Gemeinde gegenüber dem Geld unversehrt und der entschlossene Kampf gegen seine Übermacht ihre Pflicht. Denn die auf Gott gewendete Liebe macht von jeder andern Gebundenheit frei und zu jedem

Opfer fähig. Deshalb unterbleibt aber auch in allen diesen Beziehungen die Kasuistik und Gesetzgebung ganz. Es gibt ebenso wenig eine Vorschrift Jesu über die Taufe und den Unterricht der Kinder, als über die von der Gemeinde einzuführende Ökonomie. Sie hat dann alles, was sie zur Erfüllung ihrer Aufgaben bedarf, wenn sie die Liebe hat.

Indem er Gottes Herrschaft denen zuwendet, die wie Kinder sind, und gleichzeitig denen, die auf ihr Vermögen verzichten, macht er sie gleichzeitig zu Empfangenden, die Gottes Gabe hinnehmen, weil sie ihnen gegeben wird, und zu Vollkommenen, die entschlossen eine völlige Liebe an Gottes Herrschaft setzen und zu leiden und zu handeln vermögen. Daran heftete sich aber für Jesus keine Frage, so dass er erläuterte, wie sich das Empfangen und das Wirken, der Kindesstand und der Mannesstand zusammenfinden. Für einen »synergistischen Streit« war in der Jüngerschaft Jesu kein Raum.<sup>1)</sup> Er stellt sie vor Gottes Gnade wie ein Kind, weil sie Gottes ist und er sie gibt, und macht aus ihr die frei gewordenen Männer, weil Gottes Gnade ganz ergriffen, sein Wort ganz getan sein will. Geeint sind die beiden Bewegungen des Willens, wie alle diese Antithesen, im Gottesgedanken. Jesus hat Gott als den Gebenden und Herrschenden über sich, weshalb der Empfänger seiner Gabe wie ein Kind vor ihm steht; er hat aber in Gott eine echte Liebe, die dem Menschen einen guten, entschlossenen Willen zumutet. Darum führt er ihn zu jener Liebe Gottes, die auf jedes andre Gut verzichten kann.

Dagegen liess er helles Licht auf die Gefahr der Überhebung fallen, die sich an die freie, aktive Macht der Liebe heftet. Es beweist die Klarheit, mit der diese Vorgänge beobachtet sind, dass die Verurteilung der Reichen mit dem Kampf gegen das Selbstbewusstsein der Entsagenden unmittelbar verbunden ist. Als sich Petrus freudig den Gegensatz zwischen den Jüngern und jenem Reichen verdeutlichte, der sich für seinen Reichtum gegen die Berufung Jesu entschied, bestätigte ihnen Jesus zunächst den Wert ihres Opfers

<sup>1)</sup> Erst die durch den Hellenismus beeinflussten Denker bekamen hier ein Rätsel, und suchten für das Verhältnis des menschlichen Willens zum göttlichen Willen nach Formeln, nachdem ihnen Gottes Wille seiner Macht wegen den menschlichen Willen aufzuheben schien. Wie Jesus den göttlichen über den menschlichen Willen stellt, darüber vgl. VI, 2.

mit einer Verheissung, der er für die Gegenwart und für die Zukunft die höchste Füllung gibt. Weil er die Entsagung will, will er auch, dass sie freudig übernommen und getragen werde, nicht als Not und Unglück, sondern als Gewinn. Den Unterschied, den sie durch den Verzicht auf ihre Habe zwischen sich und Israel stifteten, beschreibt er als so real, dass für sie daraus der Anteil an der richterlichen Macht über Israel entsteht, und alles Preisgegebene wird ihnen wieder überreichlich zuteil werden, weil in seiner Gemeinde eine echte und völlige Gemeinschaft entsteht, an der sie ihren Reichtum haben. Damit aber die Freudigkeit und Zuversicht der Jünger sie nicht zur Veründigung führe, vereint Jesus seine Verheissung mit der Verurteilung der religiösen Überhebung, und zeigt ihnen an den zu verschiedenen Stunden gedingten Arbeitern, wie aus Ersten Letzte, aus Letzten Erste werden. Die Widerlegung jeder Überhebung ergibt sich daraus, dass der Anteil an Gottes Gabe nicht durch die Rechtsregel bemessen wird, die der menschlichen Leistung den gebührenden Lohn gewährt, sondern durch Gottes Gnade bestimmt wird, die in ihrer Freiheit über alle Vergeltungsregeln hinweg vergibt und gibt, und eben deshalb, weil er die Zuversicht der Jünger auf die Freigebigkeit der göttlichen Gnade gründet, hat seine Verheissung einen scharfen Bussruf bei sich, da so nicht nur deutlich wird, dass Gottes Gnade in alle Tiefen der menschlichen Bedürftigkeit hinabreicht, sondern auch, dass sie sich denen widersetzt, die sie an die Grösse ihrer Leistung binden und daher denen versagen, die schwächer sind als sie. Wenn die Jünger vergässen, dass die, die es ihnen jetzt nicht gleich tun, doch noch berufen werden können, und aus der ihnen erwiesenen Gnade einen Grund für ihren eignen Ruhm machten, so bewirkten sie ihren Fall, durch den auch aus Ersten noch Letzte werden.

Ähnlich wie im Gespräch mit Petrus kommt die Grundkraft, die die Jünger bei Jesus festhielt und ihre Gemeinschaft miteinander trug, in der Bitte der beiden Brüder ans Licht, die die vollständigste Gemeinschaft mit ihm in seiner Herrlichkeit für sich erbitten.<sup>1)</sup> Es lebt in ihnen eine starke Liebe und glühende Hoffnung, die mit Jesus zu herrschen und zu richten begehrt und ebenso entschlossen ist, den

---

<sup>1)</sup> Matth. 20, 20—23.



Kelch mit ihm zu trinken. Derselbe Gedankengang steht hinter der Bitte der Jünger: Nenne den Grössten, und hinter ihrer freudigen Schätzung der von ihnen geleisteten Entsagung, und bildet die Basis, auf die Jesus alle seine sittlichen Ansprüche an sie stellt. Dass er ihre Hoffnung erschüttern oder ernüchtern müsste, dieser Gedanke war für Jesus nicht vorhanden. Indem er ihnen ihren Anteil an seinem königlichen und richterlichen Werk bestätigt, nährt und befestigt er ihre Liebe und Hoffnung, für deren Reinheit er dadurch sorgt, dass er ihnen die Throne als Gottes Gabe beschreibt und sie unter seinen regierenden Willen beugt. Damit ist auch der Streit verhütet, der zwischen ihrem Verlangen nach den Thronen und ihrer Dienstpflicht entstehen kann. Ihre Herrlichkeitsgedanken hindern sie an der sich aufopfernden Liebe nicht, wenn sie ihre Herrlichkeit ernsthaft als die Offenbarung der Herrschaft Gottes verstehen.

## 6.

### Die Arbeit der Jünger nach Jesu Tod.

Als Jesus die Verurteilung über Jerusalem sprach, verband er mit ihr den Gedanken, dass die Gemeinde in neuer Gestalt nach seinem Tod entstehen werde. Nachdem der Eckstein durch die Bauleute verworfen ist, wird der Bau in neuer Form vollendet, so dass er dennoch der Eckstein ist. Nach der Bestrafung der Empörer schafft sich Gott zur Ausführung seines Willens ein »anderes Volk«, eine neue Gemeinde in neuer Form. Dann werden die zum König geladen, die bis jetzt an sein Fest noch kein Anrecht hatten.<sup>1)</sup> Das wird auch durch die Lukanische Form dieses Bilds nicht verdunkelt. Seine verurteilende Kraft ist dort wesentlich geschärft, weil es Jesus unmittelbar der Hoffnung des Pharisäers, die zuversichtlich nach der Herrlichkeit des Reichs greift, entgegenstellt. Geladen sind sie freilich; da sie aber das Fest ablehnen, so wird es für die bereitet, die die Ladung nicht empfangen. Auch so lässt sich das Bild nicht auf den gegenwärtigen Bestand der Gemeinde beschränken, etwa so, dass den Pharisäern die sittlich verkommene Schicht des Volks entgegengesetzt würde, weil die Ladung zum Fest

<sup>1)</sup> Matth. 21, 41. 42. 22, 8—10. Luk. 14, 15—24.

nach Jesu Urteil nicht im Pharisäismus, sondern in der Zugehörigkeit zu Israel besteht. Wenn nun an die Stelle der Geladenen die treten, die noch nicht berufen sind, so sind auch hier, wie bei Matthäus, die beiden Perioden in der Verwaltung des Worts nebeneinander gestellt: früher die Beschränkung auf die alte Gemeinde, jetzt die Berufung in unbeschränkter Weite, und dadurch bekommt auch Jesu Gegensatz gegen den Pharisäismus seine ganze Tiefe. Geschehen wird, was sie für schlechthin unmöglich halten, nicht nur, dass andre Söhne Abrahams ihnen vorgezogen werden, die sie verachten, sondern dass solche Gottes Gnade erhalten, denen sie von ihnen völlig versagt wird, während sie selbst sie verlieren. Auch mit dem Hirtenbild kündigt Jesus eine neue Ordnung der Gemeinde an. Jetzt sind die ihm gehörenden Schafe in derselben Hürde mit solchen vereinigt, die nicht sein Eigentum sind. Die Hirten aber, die er nun gibt, werden die Schafe sammeln, die das Eigentum des Christus sind, und dazu kommen auch die, die ihm unter den Völkern gehören.<sup>1)</sup> Die gute Botschaft, die Gottes Werk verkündet, wird nach seinem Tod unter allen Völkern gesagt.<sup>2)</sup>

Fehlte dieser Gedanke, so wäre dies ein Zeichen, dass Jesus im Blick auf sein Kreuz seine letzten Gedanken preisgegeben hätte. Davon redet aber keiner, der beobachtet. Gottes Königtum schwankt für Jesus nicht; somit wird es nicht an solchen fehlen, an denen er sein königliches Walten offenbart. Die Bitte, dass Gottes Name geheiligt werde, trug immer die Gewissheit in sich, dass es solche gebe, die Gott kennen, wenn nicht in Israel, dann unter den Völkern, und die Erteilung des Apostolats an die Seinen wird durch sein Kreuz nicht zurückgenommen oder abgeschwächt, im Gegenteil bestätigt und vertieft.

Es scheint notwendig, dass diese Veränderung des Zukunftsbilds eine Menge von Fragen hervortrieb. Uns liegt die Frage: Juden- oder Heidenmission? zunächst. Auf dem Standort Jesu war wohl die Frage nach dem Verhältnis seiner Gemeinde zu Israel die schwerere. Das ganze jüdische Denken war von dem Satz umfasst: dass es nur eine einzige heilige Gemeinde gebe, so gewiss es nur einen Gott gibt. »Zwei Kirchen« erscheint als ein unmöglicher Gedanke, als

<sup>1)</sup> Joh. 10, 3. 16. — <sup>2)</sup> Matth. 26, 13. 24, 14.

ob Gottes Herrschaft verschiedne Reiche schüfe, und nicht alle, die ihm gehören, notwendig deshalb miteinander verbunden wären, weil sie ihm unterworfen sind. Auch für Jesus ergibt sich aus der Einzigkeit Gottes und der Einzigkeit des Christus unmittelbar die eine Gemeinde.<sup>1)</sup> Nun war es freilich gewiss, dass Jerusalem fallen muss. Jesus sprach die Verurteilung der alten Gemeinde aus. Dieses Urteil war aber noch nicht vollzogen, und so lange sie weiter bestand, wie hat neben ihr oder in ihr die neue Gemeinde Raum? Die Fragen entstehen auch nicht nur am Verhältnis der Jünger zu Israel und zu den Heiden. Brauchten nicht die, die sich zu ihm bekehrten, einen neuen Gottesdienst, eine neue Sitte, neue Ordnungen für ihr gemeinsames Leben? Das Abschiedswort Jesu dient aber bei den Synoptikern und bei Johannes ausschliesslich seinem zentralen Interesse, einzig der Heilsfrage, die für die Jünger durch seinen Weggang einen vertieften Ernst erhält. Er zeigt ihnen, wie sie dann sein Wohlgefallen für sich haben und ihre Gemeinschaft mit ihm bewahren. Sein Tod bringt ihn nicht in eine andre Bahn, als die, in der sich sein Verkehr mit ihnen bisher bewegte: sie werden ihren Dienst dadurch ausrichten, dass sie seine Jünger bleiben und bewahren, was er ihnen gab. Daher bekommen sie auch jetzt keine Anweisungen über die Evangelisation und die Einrichtung der Kirche. Es steht kein Kirchenrecht in den Abschiedsworten Jesu, sondern die ganze Aufmerksamkeit wird auf die inwendigen Vorgänge gerichtet, durch die sich die Jünger innerlich den Anschluss an Jesus erhalten. Und doch beherrscht der Gedanke an ihre Dienstpflicht alle Worte. Aber die Jünger haben nicht neben ihrem Christenstand noch einen besondern Dienst zu tun und bekommen nicht ein von ihrer Person geschiednes Amt. Ihr Christenstand und ihre Arbeit für Christus an der Welt sind völlig ineinander gelegt. Wenn nur der Jünger mit Christus verbunden bleibt, dann genügt er auch seinem Beruf.

Ihre Sendung an Israel wird durch Jesu Kreuz nicht verändert, und geschieht auch jetzt im Dienst der göttlichen Gnade. Die Jünger haben nicht nach der Hinrichtung Jesu Israel seine Verwerfung anzukünden und statt zu ihm zu den Heiden zu gehen. Die Hürde, in die nun statt der

<sup>1)</sup> Matth. 23, 9. 10.

Diebe und Räuber die Hirten kommen, die vom Türhüter durch die Türe zu den Schafen gebracht werden, ist Israel.<sup>1)</sup> Die in Matth. 10, 5 den Jüngern auferlegte Pflicht bleibt in Kraft.<sup>2)</sup> Die Berufung richtet sich wieder an das Volk als Ganzes; aber das Urteil, das auf ihm liegt, schliesst aus, dass die alte Gemeinde erhalten werde. Einzelne werden aus ihr gewonnen. Wie sie vereinigt und von der alten Gemeinde getrennt werden sollen, davon spricht Jesus nicht. Da Israel ihn verwirft und kreuzigt, ergeht nun die Berufung auch an die Völker.<sup>3)</sup> Wie die Jünger die ausharrende Treue gegen Israel und die von jeder Begrenzung befreite Predigt miteinander verbinden können, das zeigt ihnen Gottes Regierung zu seiner Zeit. Darüber schuf Jesus keine Formel, und nahm nicht durch eine Satzung den Gang der Geschichte schon vorweg. Er hat dadurch die Jünger wirksam zum Glauben angehalten, zum Aufmerken auf Gott, das das Auge und den Willen zu ihm hin wendet und seinem Wirken folgt.

Bei Matthäus bezeugt Jesus, als er die Berufung zu Gottes Fest nun denen gab, die an seiner Verheissung keinen Anteil haben, durch den Schluss des Bilds die unzerbrechliche Heiligkeit des Bussworts auch in der neuen Gemeinde. Auch dann, wenn die Berufung ohne Bedingung und Beschränkung erfolgt, büsst der, der ohne Festkleid in den Saal trat, seine Verachtung der königlichen Gnade im Gefängnis. Mag es zweifelhaft sein, ob die Stücke des Gleichnisses immer in dieser Weise aneinandergefügt waren: deutlich ist, dass gerade dieser Abschluss des Bilds für den zentralen Willen Jesu einen gewaltigen Ausdruck schafft. Er bringt den Rechtssatz, mit dem er das ganze göttliche Regieren in Übereinstimmung weiss, auch in der neuen Form der Berufung zur Durchführung, auch dann, wenn sich die

<sup>1)</sup> Joh. 10, 1 – 3; erst 10, 16 spricht von den Heiden. — <sup>2)</sup> Matth. 10, 5 lässt sich nicht nur auf die Zeit vor dem Tod Jesu beschränken; da die Rede den Jüngern das Martyrium Israels wegen auflegt, so ist der Wille Jesu klar bestimmt. — <sup>3)</sup> Der Satz: Jesus habe die Völker auch von der eschatologischen Gestalt der göttlichen Herrschaft ausgeschlossen, ist nicht der Erörterung wert. Der andre Satz: er habe sich gedacht: die jetzige Lage bleibe bis zu seiner Parusie; erst durch sie werde das Reich gross; bis dahin gehöre das Wort Israel allein, streicht die Gleichnisse von den Weingärtnern und vom Gastmahl und den Osterbericht; zu diesem vgl. XII, 2.



freie Gnade denen anbietet, die bisher nichts von ihr wussten. Immer will sie in ihrem Wert erkannt und begehrt sein. Jesus erhebt mit diesem Bild nicht eine einzelne ethische Forderung, sondern den zentralen Anspruch, den er aus der göttlichen Gnade stets entstehen sieht, dass sie unsern Willen bestimme und ein Handeln begründe, das ihre Gabe schätzt und ihr dankt.

Oder fehlte etwa damals, als Jesus die Verurteilung Jerusalems aussprach, die Veranlassung zu einem solchen Bild?<sup>1)</sup> Wenn jenseits von Israel frei von jeder Verdienstregel durch die allen gebrachte Verkündigung der göttlichen Herrschaft eine neue Gemeinde entstehen soll, so kam damit sofort die Frage: ob sich nun Gottes Wille verändere und sein Gesetz schwanke. Zürnt er den Juden, während er den Heiden verzeiht? Jesus stellt fest, dass er nicht von zwei verschiedenen Heilswegen spreche, von einem bequemen, gnädigen für die neu zu sammelnde Gemeinde, und von einem harten, schweren für Israel, nicht von zwei Willen Gottes, von denen der eine von Israel Gehorsam verlangt, der andre der Christenheit die Sünde gestattet, sondern dass sich jetzt und später die göttliche Gnade mit der Gerechtigkeit in derselben Einheit offenbart. Sie läßt mit derselben Güte die zuerst Geladenen und die später Berufenen und wehrt mit demselben Ernst jeden Missbrauch von sich ab. Derselbe Grund, der die Verstoßung der ersten begründet, bringt auch über die zweiten die Verurteilung. Über der grossen Veränderung, die Jesus mit seinem Tod eintreten sieht, steht in unerschütterter Einheit dasselbe göttliche Recht und bewährt sich auch an der neuen Gemeinde in seiner alten Heiligkeit.

Die innere Stellung der Jünger zu Jesus ist nun dadurch bestimmt, dass sie auf ihn warten.<sup>2)</sup> Alle Worte schreiben ihnen diese Hoffnung als ihren festen Besitz zu; sie gilt als unmittelbares Ergebnis aus der Anerkennung seines königlichen Rechts. Darum wird auch nirgends vom Zweifel an seiner Wiederkunft gesprochen. Dagegen wird die Sorge ernst ausgesprochen, dass sie umsonst hoffen, nicht weil die Verheissung ausbliebe, sondern weil sie wie die Toren hoffen,

<sup>1)</sup> Es wird oft gesagt: das Bild könne erst einer spätern Zeit angehören, erst der fertigen Kirche, die bei der freien Berufung aller oft die düstere Erfahrung machte, dass sie den gewollten Erfolg nicht schuf. —

<sup>2)</sup> Die Aussagen Jesu über sein Amt finden sich X, 1.

die ihre Hoffnung nicht dazu bewegt, sich für das Kommende zu bereiten. Oder er erwartet, dass sie an der Herrsch- und Genusssucht absterbe, die die Abwesenheit des Herrn für den Jünger erwünscht macht. Aber auch dann bringt nicht der Zweifel, sondern die satte Sicherheit der Hoffnung den Tod.

Schwer wird die Hoffnung den Jüngern dadurch, dass die zunächst kommenden Ereignisse sie in ein hartes und langes Leiden bringen. Ihre Hoffnung steht zu ihnen in einem völligen Gegensatz und wird deshalb nur durch die Geduld bewahrt. Sodann dient eine Reihe von Gleichnissen, die mit denen parallel sind, die das Busswort an Jerusalem richten, dem Zweck, die entschlossene Abwendung vom Bösen in den Jüngern zu begründen.<sup>1)</sup> Die Versuchung, die an der empfangnen göttlichen Gabe immer entsteht, steigert sich für sie, da sie sich jetzt selbst als treu und klug zu bewähren haben. In der Gemeinde ist ihnen eine ähnliche Aufgabe übertragen, wie dem Verwalter, der in der Abwesenheit des Herrn für sein Haus zu sorgen hat. Greifen sie nach der Herrschaft und der irdischen Lust, dann er stirbt ihre Hoffnung, und sie halten sich für sicher. Aber er wird kommen und sie verurteilen. Die Scheidung von ihm kann auch so eintreten, dass die Jüngerschaft bewahrt scheint, auch wenn sie in Wahrheit zerstört ist. Von der Hoffnung, die ihre Erfüllung findet, unterscheidet er eine solche, mit der sich der Jünger betröge; das ist die, bei der er sich zwar an der kommenden Seligkeit freut, die ihn aber nicht bewegt, sich für sie zu rüsten. Er muss in seine Hoffnung einen echten, vollständigen Willen legen, der sein Handeln bestimmt, ebenso, wie ihn Jesus für die Busse, die Liebe und den Glauben verlangt; nur dann erreicht die Hoffnung ihre Erfüllung. Wie für Israel, so gilt auch für die Jünger das Arbeitergleichnis gleichzeitig mit dem festlichen Bild. Die, die im Vorblick auf seine Herrschaft die grosse Freude in sich tragen, stehen gleichzeitig dadurch in seinem Dienst, dass sie das von ihm Empfangne andern zu geben und nicht bloss es für sich zu bewahren haben. Dadurch, dass sie sein Wort zu den andern bringen, vermehren sie die ihnen übergebenen Talente. An der ihnen gewährten Gnade entsteht für sie die Gefahr des Falls des-

<sup>1)</sup> Matth. 24, 45—25, 46.

halb, weil sie das ihnen Gegebne für die andern unfruchtbar machen können. Verweigern sie lieblos den Menschen die Hilfe, so wird darin ihre Lieblosigkeit gegen Jesus offenbar, die den Dienst hart schilt, weil nicht der Knecht, sondern der Herr den Gewinn von der Arbeit hat. So verkündigen die Abschiedsworte Jesu den Jüngern einträchtig mit dem an Jerusalem gerichteten Busswort dieselbe Gerechtigkeit, die es nicht zulässt, dass seine Gnade die Törichten und Lieblosen begünstigt, sondern das Böse mit einem vollendeten Gegensatz von sich stösst, und ihre Empfänger mit einem vollendeten Gehorsam an ihn bindet. Weil die ihnen gegebene Gnade grösser ist, macht sie ihre Schuld grösser, wenn sie sich dem Gehorsam entziehn. Schon das, dass er ihnen seine Verheissung gibt, macht ihnen den Ungehorsam zur schweren Schuld.<sup>1)</sup> Dagegen unterscheiden sich die den Jüngern gegebenen Gleichnisse von denen, die Israel darstellen, dadurch, dass sie nie den ganzen Jüngerkreis unter die Verurteilung stellen, sondern immer den Gegensatz sichtbar machen, der die Treuen von den Untreuen, die Klugen von den Törichten trennt. Jesus sprach in der Überzeugung: seine Gemeinde werde nicht ganz verderben; damit zerfiele sein Werk.

Zu den Gedanken, auf die die Arbeit der Jünger gestellt ist, gehört auch der, dass die vollendete Gemeinde, die das Reich ererbt, grösser als ihre kleine Genossenschaft sein wird. Das letzte Stück, mit dem Matthäus den Unterricht Jesu schliesst, spricht ihn aus, nicht so, dass die Grösse des göttlichen Reichs als eine neue Wahrheit erschiene, die jetzt erst den Jüngern vermittelt werde, vielmehr so, dass der Nachdruck auf die Norm gelegt wird, nach der Jesus allen, zu welchem Volk sie gehören mögen, den Anteil an Gottes Reich versagen oder gewähren wird. Alle wird er zu sich rufen, die gegen die andern gütig waren, und alle verwerfen, die den andern die Güte verweigerten. Dieses Gewicht gibt er ihrer Güte und ihrer Härte deshalb, weil sie ihm erwiesen ist; denn er schätzt auch im Geringsten einen Bruder. Für die Art, wie die Jünger ihre Gemeinschaft beurteilten und verwalteten, hat es viel bedeutet, dass ihr Verhältnis zu Jesus auf die Überzeugung gestellt ist: sein königliches Amt mache ihn zum Geber der Gnade für alle Gütigen.

---

<sup>1)</sup> Luk. 12, 47.

Auch die Lukanische Behandlung der eschatologischen Stoffe macht deutlich, dass die Jünger sie ausschliesslich unter den Gesichtspunkt brachten, dass sie ihrer Hoffnung die sittliche Richtigkeit und Fruchtbarkeit verschaffen sollen. Die Erzählung von denen, die das Vermögen ihres Herrn zu verwalten haben, ist bei Lukas an die gerichtet, die beim Aufbruch Jesu aus Jericho von der baldigen Offenbarung der göttlichen Herrschaft sprachen.<sup>1)</sup> Dieses Begehren, das bloss an die göttliche Herrlichkeit denkt und sie sofort erleben will, reinigt Jesus durch die Erzählung von den Knechten, denen ihr Herr eine kleine Summe übergab, damit sie an ihr ihre Treue bewähren. Das andre Bild, das hier mit dem Hauptteil des Gleichnisses verbunden ist, die Auflehnung der Bürger gegen den, der sich in der Ferne das Königtum holt, macht Jesu Widerspruch gegen die träumenden Hoffnungen vollständig. Der Ernst der Gegenwart wird ihnen vorgehalten, der daraus entsteht, dass Israel an seinem Widerstand gegen den Christus fällt und die Jünger in dem ihnen aufgegebenen Dienst, mag er ihnen auch als klein erscheinen, ihre Treue zu bewähren haben. Auch die beiden weissagenden Reden, die Lukas vor die letzten Worte in Jerusalem stellt,<sup>2)</sup> haben ihr Ziel nicht in der Bereicherung des apokalyptischen Bilds, stellen auch die Jünger nicht als hoffnungslos dar, so dass die Häufung der Reden dem Zweck diene, sie erst zum Hoffen aufzurichten, sondern erkennen darin die grosse Hauptsache, auf die Jesu Wort gerichtet ist und an die die Jünger ihre Sorge zu wenden haben, dass ihre Hoffnung rein und wirksam sei, so dass sie die Jünger an das gehoffte Ziel zu bringen vermag. Nachdem sie vom Verlangen nach den sichtbaren Gütern befreit und zur Sorglosigkeit berufen sind, vereint sich mit diesem negativen Satz die Erwartung Jesu als ihre positive Pflicht. Beide Weisungen sind ursächlich miteinander vereint: der Jünger kann sich von den irdischen Dingen nicht frei halten, wenn er nicht auf den Christus hofft, auf den Christus nicht hoffen, wenn er sich von jenen nicht frei hält. Mit der Hoffnung ist ihnen die Kraft gegeben, mit der sie der sinnlichen Begehrung widerstehen und an der Liebe Gottes den Grund haben, der ihre Lebensführung bestimmt. Sodann macht Jesus im Gegensatz zur pharisäischen

<sup>1)</sup> Luk. 19, 11—27. — <sup>2)</sup> Luk. 12, 35—53. 17, 20—18, 8.



Hoffnung die der Jünger von allen sichtbaren Stützen los. Gottes Werk überragt jede Berechnung und kommt plötzlich und wunderbar. Die Hoffnung wird allein auf Jesu Zusage gestellt und stellt sich zu dem, was die Jünger in der Welt erleben, in einen totalen Gegensatz. Da sie sich zunächst vergebens nach dem Anblick des Christus sehnen werden, erhalten sie ihr Bild in der Witwe, die sich von einem ungerechten Richter durch die Beharrlichkeit ihres Bittens den Schutz verschaffen muss. Das Bild verwehrt ihnen den Gedanken: sie hätten einen Triumph über den Widerstand Israels oder über die heidnische Welt zu erwarten, legt aber in ihre Hoffnung gleichzeitig mit der heissen Spannung, die sie dadurch erhält, die Ruhe, weil es ihrem Gebet, das um Gottes Herrschaft bittet, die Verheissung gibt. Der Jünger hat seine Sorge nicht darauf zu richten, ob wohl die Bereitwilligkeit Gottes, das herrliche Ende zu bewirken, vorhanden sei; diese beschreibt Jesus als vollkommen, womit die Hoffnung gegen den Zweifel verschlossen ist. Dagegen richtet er die Sorge auf die Unfähigkeit des Menschen zum Glauben; denn darin sieht er eine grosse, schwere Sache, dass er auch in derjenigen Lage, die durch seinen Tod entstehen wird, Glauben finden soll.

Derselbe Gedanke: es sei eine grosse Sache, wenn durch Jesu Tod der Glaube an ihn nicht ende, bestimmt den Johanneischen Bericht über die letzten Worte Jesu. Er macht sich schon darin sichtbar, dass er den Verkehr Jesu mit den Jüngern einzig durch sein Abschiedswort darstellt und erst jetzt ausspricht, was ihnen seine Gemeinschaft mit ihnen verleiht. Johannes urteilt: damals habe er von Jesus empfangen, was seinen Glaubensstand bestimmt. Er stellt nicht nur die vorbereitenden Schritte und ersten Stufen der Arbeit Jesu neben ihrem fertigen Ertrag zurück, sondern schreibt in der Überzeugung: durch den Tod Jesu sei das Verhältnis der Jünger zu ihm völlig neu geworden, weshalb ihnen erst durch die Worte, die sagen, was er durch seinen Tod und nach seinem Tod für sie ist, die Basis für ihren Glauben gegeben sei. Es ist leicht erkennbar, dass die Rücksicht auf die Kirche, der Johannes das Christusamt Jesu bezeugt, auf diese Gestaltung des Berichts einwirkt.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Den christlichen Gemeinden wurde Christus verkündet, ohne dass sie ihn sahen. Kann man an einen Toten glauben, an einem Un-

Damit ist aber nicht erwiesen, dass ihn die aus der Gegenwart stammenden Motive von der Erinnerung an das abwenden, was für ihn selbst beim Abschied Jesu das entscheidende Erlebnis bildete. Ob sich Jesu Gemeinschaft mit ihnen über seinen Tod hinaus erhalte, das war schon damals mit dringendem Ernst die Frage seiner Jünger. Jesus gibt ihnen die Gewissheit, dass sie unzerstörbar sei. Er hebt sie über sein Sterben und ihre Trennung von ihm durch die Verheissung hinweg, dass ihr Glaube und ihre Liebe ihn auch dann erreiche, wenn er fort ist, und ihrer Gemeinschaft mit ihm ewige Festigkeit eigen sei.

Zuerst stellt Johannes durch eine Handlung dar, weshalb die Jünger mit Jesus für immer verbunden sind. Er hat aber hier nicht ein Wunder vor das Wort gesetzt, und nicht durch einen Machttakt erläutert, wie seine Gemeinschaft mit ihnen entsteht und was sie ihnen gewährt, sondern er hat dies durch die Fusswaschung sichtbar gemacht. Er erniedrigt sich ihretwegen zu jedem Dienst. Ein peinliches, demütiges Dienen wird aus seinem Verhältnis zu ihnen, weil sie gereinigt werden müssen, und weil er ihnen die Reinheit zu geben vermag, darum nahm er die Erniedrigung auf sich bis zum Kreuz hinab. Darum beruht auf diesem Verhalten Jesu die ganze Gemeinschaft der Jünger mit ihm. Petrus, der sich diesen Dienst verbittet, würde dadurch sein Verhältnis zu Jesus zerreißen. Daraus entsteht auch für die Jünger die Dienstpflicht; sie haben ihre Gemeinschaft miteinander so zu gestalten, dass sie seinem Verhalten entspricht.

Die an diese Handlung angeschlossenen Worte zeigen den Jüngern, wie sie ihre Gemeinschaft mit ihm bewahren. Durch den Glauben sind sie mit ihm inwendig verbunden. Mit dem Glauben ist die Bewahrung seines Worts, somit auch der Gehorsam, der sein Gebot tut, geeint. Durch den Gehorsam beweisen sie ihm ihre Liebe. Sein Wille ist durch das Gebot ausgesprochen, dass sie einander lieben. Das führt uns nicht von den Gleichnissen weg, die den Jüngern ihre neue Aufgabe darstellen. Die auf den Bräutigam Wartenden und mit seinen Talenten Arbeitenden glauben an ihn. Sie schätzen, was er ihnen gibt, als ihr höchstes und

---

sichtbaren den Herrn und Führer haben? Alles kam darauf an, dass gezeigt wurde, dass Jesu Tod seine Verbundenheit mit der Gemeinde nicht aufhebt, sondern begründet.

ewiges Gut, und das bleibt für sie nicht bloss ein Gedanke, sondern bestimmt ihr Verhalten ganz. Das gibt ja gerade den Gleichnissen ihre mahnende Wucht, dass die Erwartung Jesu die Jünger bewegen und ihr Verhalten regieren soll: wer am Fest teilnehmen will, muss für den Ölkrug sorgen und das festliche Gewand anziehen. Der Jünger, der die Talente für den Herrn verwaltet, lebt und arbeitet nicht für sich; er liebt ihn und seine Liebe ist mit dem Gehorsam eins, der seine Gebote hält. Übersetzen wir die Gleichnisse in lehrhafte Formeln, so ergibt sich das, was Johannes an ihn glauben, ihn lieben und sein Wort bewahren heisst, und darin erkennt auch Matthäus die ganze Pflicht der Jüngerschaft.

Auch bei Johannes sind die letzten Worte Jesu weiter damit beschäftigt, die Jünger für die Verfolgung zu rüsten. Nun beginnt für sie der Kampf mit der Welt, der manchem von ihnen den Tod bringt. Das ist die Parallele zur Vorbereitung der Jünger auf die Schwere der kommenden Ereignisse bei den Synoptikern. Dagegen fehlen alle Worte, die den Gang der göttlichen Regierung deuten; über Jerusalem und die Völker und die Bewegung des Weltalls wird nicht gesprochen. Johannes ist der Gedanke fremd: Jesus habe ihnen durch seine letzten Worte eine Lehre von den letzten Dingen übermittelt; ebenso fremd bleibt ihm jede auf den Genuss gerichtete Beschäftigung mit der Verheissung, und darin liegt eine fundamentale Übereinstimmung mit Matthäus. Er versenkt die Phantasie und das Begehren nicht in die Herrlichkeit des Kommenden. Alles ist bei ihm dem zentralen Ziel unterstellt, den Jünger in der Gemeinschaft mit Jesus zu erhalten. Seine Stellung in der Menschheit wird soweit beschrieben, als sie unmittelbar sein Verhältnis zu Jesus berührt. Sie haben an ihm nicht den, der sie aus der Welt nimmt und vor der Verfolgung bewahrt, sondern müssen um seinetwillen leiden, haben aber auch seine vollkommene Freude und seinen Frieden bei sich.

Einen neuen Gedanken über das synoptische Abschiedswort Jesu gibt Johannes dadurch, dass bei ihm Jesus nicht nur die Pflicht des Jüngers, sondern seine eigene Verbundenheit mit ihm bespricht. In den Gleichnissen sind sie in ihrer Trennung von Jesus dargestellt als die, die auf ihn warten und inzwischen nach ihrem Ermessen und nach ihrer Treue ihre Arbeit tun. Was sie mit ihm verbindet,

das ist sein Wort, das er ihnen gab. Damit ist aber seine Verheissung nicht zurückgenommen, dass er überall bei ihnen sei und selbst durch ihren Dienst seine Gemeinde baue. Im Blick auf die neue Lage der Gemeinde überwiegt aber das Gefühl der Trennung und der Verantwortlichkeit, die ihnen nun ihre selbständige Arbeit bringt. Bei Johannes ist das Verhältnis der beiden Gedanken zueinander umgestellt. Während er es ganz unterlässt, der Hoffnung durch die Ausmalung der Verheissung eine starke Empfindung ihres Werts und ihrer Seligkeit einzupflanzen, will er dem Glauben das Auge für die Grösse dessen geben, was ihm verliehen ist. Auch Johannes gibt uns Abschiedsworte; Jesus geht weg zum Vater, und die Jünger stehen nun ohne ihn in der Welt und warten auf ihn. Aber daneben steht das, was man oft die Johanneische Mystik nennt. Dennoch bleibt Jesus den Jüngern gegenwärtig, so dass er sie umfasst, bewegt und regiert. Ihre Verbundenheit mit ihm wird nicht nur auf ihre Treue gelegt, nicht nur darauf, dass sie an ihn glauben und ihn lieben, so dass bloss die Macht ihres Glaubens und ihrer Liebe sie mit ihm vereinte, sondern er selbst hält sie bei sich fest. Sie gleichen den Reben am Weinstock nicht nur dadurch, dass sie aus ihm erwachsen, sondern auch darin, dass sie durch ein lebendiges Band für immer an ihn geheftet sind, und aus dieser realen Beziehung erwächst ihre Berufspflicht und das Vermögen zu ihrer Erfüllung. Darum sind sie es, durch die er die Gemeinde herstellt, wie der Weinstock nur durch die Reben seine Frucht erzeugt.

Der Gedanke, dass der Tod Jesu seine Verbindung mit den Jüngern nicht aufhebe, ist das Eigentum aller Texte; Johannes spricht stärker, als die andern Texte, aus, dass der Tod Jesu seine Gemeinschaft mit den Jüngern vollende. So tritt er in sie ein und sie werden in ihn hineinversetzt. Dieser Gedanke strahlt unmittelbar aus dem Gottesgedanken Jesu aus; über dem Gedanken: »im Christus sein« steht der andere: »in Gott sein«. »In Gott sein und leben«, das war für Jesus ein vertrauter Gedanke; nicht einmal das Leben eines Vogels endet ohne den Vater. Vollends leben für ihn die, denen er zum Vater ward. Die Rede an Nikodemus schliesst mit dem Satz: »Tue deine Werke in Gott«. Aus diesem »in Gott« entsteht das »in mir« auf Grund der vollen



Sohnschaft Jesu,<sup>1)</sup> und zu diesem: »Ich in euch und ihr in mir« wird ihn sein Tod befähigen.

Dieses Einssein mit den Jüngern spricht ein Geheimnis aus; allein obwohl Geheimnisse zu ihrer Deutung reizen, erhalten wir dennoch nicht eine einzige Formel, die die Gegenwart des Christus in den Jüngern erklären will. Wie es der Christus, der beim Vater ist, möglich mache, in den Menschen zu sein, und wie sich das an ihrem Lebensstand offenbare, das wird nicht zum Gegenstand des Unterrichts. Jede Frage verstummt in dieser Hinsicht vor der Gewissheit, dass er selbst im Vater ist; wie Gott nichts an seiner Gegenwart hindert, so ist auch Christus deshalb, weil er im Vater ist, den Seinen nah. Johannes macht in seiner Weise nicht weniger als Matthäus deutlich, wie stark die Gegenwirkung war, die von Jesus gegen die Bildung religiöser Theorien ausgegangen ist. Johannes hat dennoch an diesem Gedanken das Zentrum seiner Frömmigkeit, denn die Liebe, die ihn mit Jesus vereint, vollendet sich in der Gewissheit ihrer völligen Verbundenheit.

Die Erwartung der neuen Ankunft Jesu hat dieser Gedankengang nicht verdrängt.<sup>2)</sup> Doch benützt Johannes das Abschiedswort Jesu vor allem dazu, um schon jetzt sein Leben fest im Christus zu begründen. Die Gemeinde soll nicht eine leere Gegenwart, nicht einzig eine Hoffnung haben. Sie hat Jesus und wird ihn nicht nur haben, ist bei ihm, und wird nicht nur einst bei ihm sein. Dadurch kann aber die Hoffnung nicht ersetzt oder geschwächt werden, sondern der gegenwärtige Besitz begründet sie, weil das Ziel immer durch die absoluten Begriffe beschrieben wird, die sich vom messianischen Gedanken nicht trennen lassen. Darum wendet sich auch die Fürbitte Jesu zu den letzten Zielen hinüber und erbittet für die Jünger, dass sie einst da seien, wo er sei, und seine Herrlichkeit sehn.

Die Gemeinschaft, in die Jesus seine Jünger mit sich bringt, vollendet sich dadurch, dass er für sie beten kann. Er hält auch jetzt am Schluss seines Lebens vor dem Vater seine Gemeinschaft mit ihnen fest. Seine Sohnschaft und Einheit mit dem Vater begründet auch die Liebe des Vaters

<sup>1)</sup> Auch sprachlich entsteht das „in“ in Verbindung mit dem Christus: „in Christus sein“ usf. aus dem ihm vorangehenden „in Gott“. —

<sup>2)</sup> Joh. 14, 3. 17, 24.

zu ihnen. Die Handlung Jesu, mit der Johannes seinen Bericht über seinen letzten Verkehr mit ihnen begann, stellte ihn dar, wie er aus seiner Hoheit heraus in die Gemeinschaft mit ihnen tritt; die Handlung, mit der er ihn schliesst, stellt ihn dar, wie er sich für sie empor zum Vater wendet und seine Sohnschaft für sie wirksam macht. Beide Akte zusammen zeigen, wie sich seine Gemeinschaft mit ihnen über seinen Tod hinaus forterhält. Sie entsteht dadurch, dass er ihnen sterbend die Reinigung und Versöhnung verschafft, und dadurch, dass er sie durch seine Fürsprache beim Vater mit sich in dessen Liebe stellt.

## 7.

**Die Verheissung des Geists.**

Das Wort wusste sich Jesus jetzt so gegeben, dass er dadurch die Berufung zu Gott bewirkt; den Geist erwartete er dagegen erst in der Zukunft. Zwar steht die Frage nach dem Geist gleich am Anfang seiner Wirksamkeit, da sie sich schon aus der Taufpredigt des Johannes ergab, der sein eignes Werk von dem des Kommenden dadurch unterschied, dass er noch nicht der Spender des Geists für die Gemeinde sei, an dem erst jener das Mittel zu seiner königlichen Wirksamkeit habe. Das berufende Wort brachte dagegen schon der Täufer und Jesus setzte es fort, nicht nur als Verheissung, sondern als Gottes Ruf, durch den er den Menschen zu sich lädt. Er tat es in der Überzeugung: Gott werde denen, die sein Wort annehmen, auch seinen Geist geben.

Er wartete aber noch auf den Geist, parallel damit, dass auch die Sammlung der neuen Gemeinde noch der Zukunft vorbehalten blieb. Der »Geist« und »die Gemeinde« sind fest aufeinander bezogene Begriffe. Der Geistgedanke tritt darum nur in solchen Worten auf, die von der Zeit nach seinem Tod sprechen. Er hielt sich auch hier von jeder Gewaltsamkeit und Künstelei frei. Wie sollte er sich bemühen, aus seinen Jüngern Pneumatiker zu machen? Als liesse sich Gottes Herrschaft durch eigenmächtige Experimente offenbaren. Gottes Geist ist Gottes Gabe und für Jesus war er Gottes höchste Gabe. Erwägen wir sein strafendes Wort an die Frommen Israels und an seine Jünger, so ist deutlich, dass keiner mit derselben Klarheit, wie er,

ermessen hat, dass der Geistgedanke auf das menschliche Bewusstsein zerstörend wirkt, wenn nicht bestimmte ethische Voraussetzungen für ihn gegeben sind. Zuerst muss über das Bewusstsein der menschlichen Geschiedenheit von Gott mit Glauben schaffender Macht das Zeugnis von seiner Versöhnung treten; sonst behält derjenige Wille im Menschen die Herrschaft, der die Entfernung von Gott sucht. Die Furcht vor ihm muss überwunden, die Vergebung der Sünden erlebt sein, und dies so, dass die Hoffart bis in ihre Wurzel herab zerstört ist. Sonst entsteht aus dem Gedanken an Gottes Wirken im eignen innern Leben die verderblichste Zerrüttung, die überhaupt denkbar ist, eine Überhebung, bei der der Mensch sich selbst vergottet, seinen Willen für Gottes Willen und seine Meinung für Gottes Gesetz ausgibt. So würde aus der höchsten Gnade der tiefste Fall, aus der wirksamsten Einigung mit Gott die bitterste Entzweiung mit ihm. In beiden Richtungen schuf Jesus durch sein Busswort, das er durch sein Kreuz vollendet, die Voraussetzungen für den Geistgedanken, sowohl so, dass er über die Angst vor Gott die Gewissheit der Versöhnung setzt, als so, dass er an die Stelle der Überhebung die totale Beugung des ganzen Gehorsams und die Selbstlosigkeit der echten Liebe Gottes stellt.

Nach seinem Tod, wenn die Jünger ohne ihn ihre Arbeit tun, denkt er sie sich aber im Besitz des Geists. Kehrt er wieder, dann stehen sie als die vor ihm, die durch die Weissagung und durch die Macht über die Geister die Grösse seines Namens bewährten, und vor ihren Richtern wird ihnen der Geist das Wort geben, durch das sie seine Sache gegen ihre Feinde richtig führen. Als die Zusage, die allen gegeben ist, erscheint die Verheissung des Geists bei Matthäus und Lukas da, wo wir sie zu erwarten haben, nach der Auferstehung, nachdem der Christus selbst vollendet ist und die neue Gemeinde beginnt, die nun in den Besitz der messianischen Güter, also auch des Geists tritt. Nun erfolgt die Taufe auch im Namen des Geists.<sup>1)</sup>

Das ist auch bei Johannes nicht anders. Das Mittel, durch das die Spendung des Lebens an den Menschen erfolgt, ist auch hier zunächst das Wort, da das Leben den Glaubenden gegeben wird und Wort und Glaube sich nicht

<sup>1)</sup> Matth. 7, 22. 10, 20. 28, 19. Luk. 24, 49.

trennen lassen. Das Wort bewirkt dies aber deshalb, weil neben ihm ein göttliches Wirken steht, das das Leben des Menschen von innen her bestimmt und ihm dadurch die Verbundenheit mit Gott gibt. Daher setzt Jesus sein Ziel gleich in der ersten Rede in die Erzeugung des Menschen durch den Geist. Aber auch Johannes hat das Leben schaffende Werk des Geists nicht unmittelbar mit der irdischen Arbeit Jesu verbunden. Es bleibt vorerst Verheissung, wenn auch die, die sich zuerst erfüllen wird. Vorher begründet er durch sein Kreuz den Glauben, der den Besitz des ewigen Lebens gewährt, und empfängt zuerst selbst seine Verherrlichung, ehe die durch den Geist geschaffnen Söhne Gottes entstehen.<sup>1)</sup> Darum wird in den letzten Worten Jesu neben die Verheissung seiner inwendigen Vereinigung mit den Jüngern die des Geists gestellt, der nun zu ihnen kommen werde. Was er ihnen verschaffen wird, sagt sein Name: Anwalt, Paraklet. Nicht das, dass er ihre Sache vor Gott führe, ist dabei der leitende Gesichtspunkt, sondern, wie es auch die Verheissung des Geists bei Matthäus in konkreter Fassung ausspricht, dass er der Anwalt der Jünger in ihrem Streit mit der Welt sein wird. Der Begriff ist zu ihrer Dienstpflicht in Beziehung gebracht, zu dem schweren Kampf, in den sie dadurch gestellt sind, dass sie den Gekreuzigten und Unsichtbaren als den Christus verkündigen. Das Recht ihres Bekenntnisses wird ihnen von der Welt mit Zuversicht bestritten, so dass sie als die Verirrten und Toren erscheinen, deshalb, weil sie Jesu Jünger sind. Diesen Streit um Jesu Recht haben sie aber nicht allein zu führen so dass sein Ausgang von ihrer Weisheit oder Beredsamkeit oder Tatkraft abhinge, sondern der zu ihnen gesendete Geist wird die Wahrheit zur Geltung, das Recht Jesu zum Sieg, seinen Namen zur Verherrlichung bringen, nicht ohne sie, sondern durch sie. Darauf, dass sie Träger des Geists sein werden, stellt Jesus seine Sache. Er begehrt für sich keinen andern Beweis und gewährt den Jüngern keinen andern Schutz.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Joh. 3, 14. 15 neben 5, 7, 39. 14, 16. — <sup>2)</sup> Die Richtigkeit der Angabe des Evangelisten über Jesus wird dadurch gesichert, dass die Jünger ihre apostolische Arbeit erst dann begannen, als sie die Überzeugung hatten: der Geist sei bei ihnen. Das Verhalten der Jünger beruht auf der Anweisung Jesu. Die umgekehrte Annahme: die Worte Jesu seien nachträglich vom Verhalten der Jünger aus konstruiert, rechnet mit Unnatur.



Dabei ist nicht an ekstatische oder sonstige sonderbare Zustände gedacht, sondern daran, dass der Geist die Wahrheit enthüllt. Was ihn geeignet macht, der Anwalt der Jünger zu sein und ihnen im Kampf mit der Welt den Sieg zu geben, ist sein Vermögen, die Wahrheit sichtbar und wirksam zu machen. Johannes sagt: die Stärke Jesu dem Kreuz gegenüber habe auf seiner unbedingten Schätzung der Wahrheit beruht. Darum wird an der Möglichkeit, dass die Jünger ihre Aufgabe erfüllen, kein Zweifel zugelassen; denn die Wahrheit überwindet alles. Nichts wird ihr beigegeben, weder Geld noch Krieg, weder Intelligenz noch Macht. Einzig die Wahrheit wird es wirken; aber »der Geist der Wahrheit«. <sup>1)</sup> Darum wird das Wort der Jünger Glauben begründen; denn wenn der Geist den Menschen in seinem innern Lebensstand erfasst, Schein und Lügen verschleicht und ihm das Auge gibt, das die Wahrheit sieht, dann ist der Glaube da. Und wo er nicht entsteht, da macht der Geist dem Menschen seine Schuld sichtbar und richtet seinen Unglauben. <sup>2)</sup> Nicht der Jünger vermag dies mit seinen Beweisen für Christus oder mit seinen Mahnungen, wohl aber der Geist.

Diese Schätzung der Wahrheit, die sie als unüberwindlich ehrt und in ihr die göttliche Gabe erkennt, die den Jünger in seinem Denken und Wollen Gott untertan macht, ergibt keine Neuerung, die etwa erst Johannes in den Charakter Jesu eintrüge oder zu der Jesus selbst erst am Ende seiner Arbeit gelangte. Indem er das Wort als das Mittel beschreibt, durch das der Mensch mit Gottes Herrschaft verbunden wird, und dem Wort seinen Inhalt ausschliesslich am Werk Gottes gibt, das jetzt durch ihn geschieht, hat er auch die Arbeit seiner Jünger vollständig auf die Wahrheit aufgebaut, die Gottes Wirken dem menschlichen Auge enthüllt. Von Anfang an war seine Arbeit ein Kampf gegen den Schein und die Lüge gewesen und er hatte seine Jünger von der andern Gemeinde dadurch unterschieden, dass er bei ihnen keine Unwahrhaftigkeit duldete, sondern ihnen zum ganzen Gehorsam und zur echten Liebe half. Weil er den Geist hatte, der ihm den durchdringenden Blick in ihr Inneres gab, darum blieben sie in allem der Wahrheit

<sup>1)</sup> Über die Verbindung des Geists mit der Wahrheit vgl. VI, 2. —

<sup>2)</sup> Joh. 16, 8.

untertan. Das geht ihnen aber durch sein Sterben nicht verloren. Der Schutz gegen alle Verführung, durch den sie in der Wahrheit erhalten werden, und der Sieg über alles, was sich ihnen widersetzt, wird ihnen dadurch gegeben werden, dass durch die Gegenwart des Geists auch die Wahrheit in ihnen ist.

Es lässt sich an der Geistlehre sowohl in ihrer synoptischen, als Johanneischen Gestalt besonders deutlich beobachten, wie vollständig Jesus jede egoistische Deutung der Gemeinschaft mit Gott abgestossen hat. Hier, wo er Gottes Geist in das Innere des Menschen eintreten lässt, könnte man erwarten: er verweile wenigstens mit einigen Worten bei der Steigerung des Lebens, die ihm dadurch vermittelt wird. Aber die Jünger werden einzig dazu angeleitet, dass sie im Geist die Ausrüstung für ihren Dienst erkennen. Zu diesem sind sie nicht durch ihr eignes Vermögen tüchtig; damit sie dennoch nicht verzagen, dazu verwies sie Jesus auf den Geist. Heftete sich dagegen die Selbstbewunderung an den Besitz des Geists, so ergäbe dies den tiefsten Sturz.

Der Geistgedanke verdrängt oder ersetzt die Einigung des Christus mit den Jüngern nicht. Beides steht nebeneinander: dass er in ihnen lebt und wirkt, und dass der Geist als Geber der Wahrheit in ihnen ist. Darum hat auch die Verheissung des Parakleten die eschatologische Verheissung nicht ersetzt. Das Ziel bleibt die neue Vereinigung der Jünger mit ihm.

Durch den Geistgedanken bekommen sowohl der Bussruf Jesu, als seine Aussagen über die Pflicht der Jünger ihren Abschluss. Der Bussruf und die Verheissung der neuen Geburt durch den Geist haben nicht nur das miteinander gemeinsam, dass beide den vorhandenen Bestand des menschlichen Lebens verurteilen, sondern auch das, dass beide einen neuen Lebensstand als erreichbar verheissen. Die Umkehr verändert nicht nur einzelne Gedanken und Bestrebungen; so stellt sie sich nur dar, so lange bloss das beachtet wird, was an ihr die Leistung des Reuigen ist. Sie bringt aber deshalb eine diese überragende Wirkung hervor, weil Gott den Reuigen annimmt, ihm vergibt und ihn als seinen Sohn mit sich verbindet. Das hat Jesus nicht nach der Verdienstlehre auf die Leistung des Reuigen begründet oder sich als eine Umwandlung der menschlichen Art durch seine Willens-

kraft vorgestellt. Vielmehr gibt Jesus der Busse deshalb die Wirkung, Heil und Leben zu gewähren, weil ihr Gottes gnädige Tat am Menschen antwortet und ihm den Anteil an der Sohnschaft Gottes und dem ewigen Leben gibt, und dies geschieht durch den Geist.

Die Erteilung der Dienstpflicht an die Jünger beruhte auf dem Gedanken: an seinen Tod schliesse sich nicht sofort die Vollendung durch das herrliche Regiment des Christus und die Verklärung der Gemeinde an, sondern dann hätten die Jünger allein im Kampf mit der Judenschaft als die Träger des Kreuzes ihren Dienst zu tun. Auch dann bringen sie dem Menschen die göttliche Gnade, berufen ihn wirksam zu Gott, machen ihn von seiner Schuld wahrhaft frei und heiligen ihn. Dass ihr Amt und Werk im vollen Sinn den religiösen Zweck erreicht, das wird dadurch begründet und verdeutlicht, dass Gottes Geist durch sie wirkt.

Seine Gemeinschaft mit ihnen beschrieb er als vollständig, so dass sie ihnen die Gleichgestaltung mit ihm gewährt, wobei natürlich die Überordnung des Meisters über sie nie zweifelhaft werden kann. Sein Verkehr mit ihnen hat aber sein Ziel nicht darin, dass sie bloss von ihm abhängig seien, sondern sie sollen denken und wollen wie er. »Der Jünger soll wie der Meister sein«, <sup>1)</sup> das hat er sogar für das Leiden und Sterben der Jünger als die geltende Regel behandelt, da er die Preisgabe des Lebens von ihnen verlangt. Er tat es nicht für dieses allein, auch nicht einzig für das letzte Ende, wo er sie neben sich auf Throne setzt. Er nahm ihre inwendige Beziehung zu Gott von dieser Regel nicht aus. Da er das, was inwendig ist, durch den Geist hat, so wird der Jünger ihm dadurch ähnlich, dass Gott auch ihn durch den Geist begabt und leitet. Vom Königtum Gottes hat Jesus die Vaterschaft Gottes nie getrennt. Die Verheissung an die Jünger zerfiele, wenn er nicht auch ihnen die Sohnschaft Gottes zusprechen könnte. Dass aber diese durch die Willensmacht des Menschen entstände, als gäbe es Menschen, die sich durch ihre religiöse Grösse schliesslich zur Sohnschaft Gottes erheben, diesen Gedanken dürfen wir Jesus nicht auflegen, nachdem er den frommen Stolz der Synagoge schlechthin gerichtet hat. Wenn er seine Verheissung so fasst: »Ihr sollt völlig lieben, damit ihr Gottes

<sup>1)</sup> Matth. 10, 24.

Söhne werdet«, <sup>1)</sup> so verdunkelt er dadurch nicht, dass Gottes väterliches Verhalten gegen den Menschen aus dem eignen Willen Gottes und nicht aus der Liebe des Menschen entsteht. Durch seine Liebe erhält sich der Mensch in der Gnade Gottes; verliehen ist sie ihm aber von Gott. Daher hat eine Sohnschaft Gottes, die nicht durch die Verleihung des Geists entstände, mit dem Gedankengang Jesu nichts zu tun. Immer hob Jesus das, was Gottes Herrschaft dem Menschen verschafft, über das empor, was die Natur aus ihm macht. Darum gelangen nicht die zu ihm, die bloss vom Fleisch ihr Leben haben. Was die Natur gibt, ist nicht Gottes ganze Gabe und ganze Offenbarung. Über der Natur steht Gott, über dem Fleisch der Geist. Darum erlangen die, die durch den Geist leben, sein Reich. Das war ein immer vorhandnes Grundelement im Bewusstsein Jesu.

Das steht freilich fest, dass der klare Ernst, mit dem bei Matthäus das Busswort Jesu den Willen der Hörer anspricht, nicht gebrochen werden darf. Jesus bezeugte ihnen ihre Verantwortlichkeit und die kausale Macht ihres Willens, sowohl die der Versündigung als die der Guttat, mit einer geschlossenen Zusage und liess in die Willensfrage keine Ausflucht ein, auch nicht die, die nach göttlichen Hilfen greift, so dass sie die Aufmerksamkeit vom sittlichen Vorgang wegwenden und statt dessen auf irgendwelche Surrogate hoffen dürften. Jesu Bussruf verlangte vom Menschen, dass er selbst wolle und Gott gehorche; nur so ist ihm geholfen. Aber durch diese an die Entschliessung des Menschen sich wendende Forderung wird die Gewissheit Jesu, dass der Vater mit vollkommener Güte am Menschen handle, nicht beschränkt. Er trug nicht eine gegen Gott gekehrte Sorge in sich, ob er wohl gnädig sei und dem Menschen seine Hilfe gewähre. Seine Sorge hat sich darauf gerichtet, ob der Mensch höre, sich entschliesse und seine Bosheit lasse. Diese Sorge besass für ihn den ganzen Ernst einer offenen Frage, die sich nicht mit Zwang und Kunst schliessen lässt. Dass aber der Vater mit seiner göttlichen Macht und Gnade sich am Menschen bezeuge, das war für ihn von keinem Zweifel berührt, und darin lag für ihn die Gewissheit: Gottes Geist werde in seinen Jüngern wirksam sein.

Seine Gewissheit Gottes hat Jesus nicht dazu benützt,

<sup>1)</sup> Matth. 5, 45.



um die Verpflichtung und Willensmacht des Menschen zu leugnen oder zu schwächen, aber ebensowenig diese deshalb betont, weil er für ein geschwächtes Gottesbewusstsein einen Ersatz in der Moral suchte. Nicht die Geringschätzung des göttlichen Handelns erzeugt die Wertschätzung des menschlichen Verhaltens, ebensowenig aber der Griff ins göttliche Geben die Entwertung unsrer Entschliessung. Die Bereitwilligkeit Gottes, den umkehrenden Sohn bei sich aufzunehmen, ist vollkommen vorhanden; das entbindet aber den Sohn nicht davon, dass er heimkehre. Tut er es, dann wird ihm die Feier bereitet, die nicht nur in einer freundlichen Gestaltung seines Geschicks besteht, sondern den Heimgekehrten innerlich mit Gott vereint, und hier setzt der Geistbegriff ein.

Ebenso deutlich ist, dass die Schätzung des Worts, die ihm die volle Sicherheit anheftet, so dass es die ganze Gabe Gottes bei sich hat, durch den Geistbegriff nicht gebrochen werden darf. Das geschieht auch bei Johannes durch die stärkere Betonung des Geistgedankens nicht, da auch dort das Wort als die vollständig ausreichende Darbietung der göttlichen Gabe beurteilt wird, so dass mit seiner Aufnahme der Anschluss an Jesus vollzogen ist. Dass der Geistgedanke dazu tritt, ist nicht durch den Zweifel verursacht: das Wort reiche nicht aus, um die Gemeinschaft mit Gott zu begründen, wohl aber entsteht er aus der unbeschränkten Zuversicht, die im Wort wirklich den Ruf Gottes hört, durch den sich Gott zum Menschen wendet. Damit tritt er in diejenige Beziehung zu Gott, in der Gottes Geist sein Werk in ihm vollbringt.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> An eine Spannung zwischen der Geltung des Worts und der Wirksamkeit des Geists hat Johannes ebensowenig gedacht, als an eine solche zwischen derjenigen des Vaters und des Sohns. Der Johanneische Gott liegt nicht mit sich selbst im Streit.

### III.

## Jesus als Israelit.<sup>1)</sup>

### 1.

#### Die Wahl des Wohnorts.

Da Gottes Herrschaft und der Bussruf auf das Volk als Ganzes bezogen sind, schien sich an die Frage, wo Jesus sein Werk zu tun habe, kein Zweifel zu heften. Denn die Gemeinde hatte an Jerusalem einen Mittelpunkt, der sie in allen ihren Teilen zu einer festen Einheit verband. Die Wichtigkeit Jerusalems für die Gesamtheit des Volks war nicht durch politische oder natürliche Verhältnisse, sondern religiös begründet, weil es die erwählte Stadt war, in der vor allem der Tempel sakramentalen Wert besass als der von Gott erkorne Ort. Dennoch hat Jesus nicht Jerusalem zu seinem Wohnort gemacht. Sein Entschluss, seine Arbeit in Galiläa zu tun, stand mit der Verhaftung des Täufers in Zusammenhang,<sup>2)</sup> denn diese machte offenbar, dass der Bussruf dem Volk vergeblich gesagt wurde. Jesus schob dadurch, dass er nach Galiläa ging, die Entscheidung hinaus, während sich in Jerusalem aus seiner Arbeit sofort der Zusammenstoss mit den religiösen Regenten ergab.

---

<sup>1)</sup> Von der Dogmatik her pflegt man es zu den Aufgaben der neutestamentlichen Theologie zu rechnen, eine Anthropologie Jesu zu entwerfen. Damit bringt man aber den historischen Standort der Untersuchung ins Schwanken, weil die Fragen, die man unter dem Titel „Lehre vom Menschen“ an ihn heranbringt, ihn selbst nie beschäftigt und nicht zu Aussagen veranlasst haben. Er denkt, will und handelt in den konkreten Beziehungen zu denjenigen Menschen, mit denen er zu einer Gemeinde verbunden war. Was der Jude sei und werden soll, darüber hat er gesprochen, natürlich mit dem klaren Bewusstsein, dass der Jude mit den andern Gruppen der Menschheit durch die grosse Gemeinsamkeit verbunden sei, die die menschliche Art ergibt, doch nicht so, dass er sich um die Herstellung eines allgemeinen Menschheitsbegriffs bemüht hätte. — <sup>2)</sup> Matth. 4, 12.

Auch die Geschichte seiner Jugend wirkt in seinem Handeln nach. Er wusste sich durch Gottes Führung zum Nazarener gemacht und die Tat des Antipas am Täufer bestätigte ihm, dass er erst dann in Jerusalem die Entscheidung herbeizuführen habe, wenn er zum Ende bereit sei. In Galiläa machte er wieder die äusserste, nordöstliche Ecke des Ländchens zu seiner Heimat. Auch dieser Entschluss wird mit dem Ernst des Kampfs zusammenhängen, in den er sich gestellt sah. Da er hier unmittelbar an der jüdischen Grenze war, erreichte er leicht durch eine kurze Wanderung oder durch die Fahrt über den See heidnisches Gebiet. Hier konnte er den Kampf mit der Gemeinde zu jeder Zeit dadurch unterbrechen, dass er ging. Auch das von Matthäus zitierte Jesajanische Wort<sup>1)</sup> ist nicht zu vergessen, da auch Jesus Jesaja kannte, nicht erst Matthäus. Doch ist Jesu Gehorsam gegen das prophetische Wort nicht so zu denken, dass er jede andre Erwägung verdrängte. So, wie er den Gehorsam gegen die Schrift verstand, macht er gegen die realen Verhältnisse, die den Verlauf der Ereignisse bestimmen, nicht blind.

Ein Verzicht auf sein universales Ziel, durch das er seine Sendung auf das ganze Volk, somit vor allem auf Jerusalem bezog, lag in seinem Rückzug nach Galiläa nicht, wenngleich er durch ihn kräftig heraushob, dass der Bussruf den Einzelnen gilt und sie von der bestehenden Gemeinde frei machen will, weil sich die Gemeinde der Endzeit durch einen neuen Anfang vom verschuldeten Israel trennt. Was aber für ihn die heilige Stadt bedeutet hat, wird daran sichtbar, dass ihm damals, als er seine Arbeit in Galiläa für beendet hielt, der Gang nach Jerusalem als schlechthin notwendig galt. Die Gewissheit, dass ihm dort der Tod bereitet werde, hinderte ihn nicht. Der Gedanke existierte für ihn nicht: er könnte sein Werk ohne den Gang nach Jerusalem vollenden und auch anderswo sterben, sondern die Vorstellungen: »Jerusalem« und »das Kreuz« sind für ihn fest verbunden. Das beruht auf der Bedeutung, die Jerusalem für die Gesamtheit der Gemeinde hat, darauf, dass das, was für Israel und durch Israel geschehen soll, nicht in Kapernaum oder Sefforis vollbracht werden kann, sondern dadurch in die Geschichte Israels hineingestellt ist,

<sup>1)</sup> Matth. 4, 13—16.

dass es in Jerusalem geschieht. Ebenso sind die letzten Schritte Jesu von der Erwägung abhängig, dass das Pascha die rechte Stunde für sein Sterben sei.

Auch in Galiläa blieb er dadurch mit Jerusalem und dem ganzen Volk in Verkehr, dass sein Ruf viele zur Wanderung nach Kapernaum bewog. So hatte ja auch der Täufer, obgleich er sich in die Wüste stellte, das ganze Volk bewegt. Sodann boten ihm die Feste das Mittel, durch das er die ganze Gemeinde erreichte. Da die Teilnahme Jesu an den Festen durch die Sitte gegeben war, war auf dem Standort des Matthäus keine weitere Erläuterung nötig, damit wir die Klage Jesu verstehen: er habe Jerusalem oft zu sich gerufen; doch »ihr habt nicht gewollt«. <sup>1)</sup> Dieser Spruch hat das ganze Gewicht der Zurechnung der Schuld. Jerusalem hat nicht deshalb nicht gewollt, weil ihm Jesus fern blieb und es ihn nicht kannte. Nur mit der Arbeit der letzten Tage ist aber dieses Urteil nicht zu begründen, weil Jesus damals in der Überzeugung handelte: der Kampf sei entschieden und der Sturz Jerusalems nicht abzuwenden. So hat auch Lukas diese Klage Jesu nicht verstanden, da er sie vor seine letzte Ankunft in Jerusalem setzt. <sup>2)</sup> Sie geht auch über den Gedanken hinaus: seine Arbeit in Galiläa berufe auch Jerusalem zum Glauben, da das, was er in Galiläa sagte und tat, auch Jerusalem bewegte und manche Jerusalemiten ihn dort aufsuchten. Jesus sagt deutlich: er habe sich direkt und offenkundig mit treuer Beharrlichkeit um die heilige Stadt umsonst bemüht. <sup>3)</sup>

## 2.

### Die Erfüllung der Schrift.

Hätte sich Jesus als einen gnostischen Religionsstifter gefühlt, dann könnte er Israel sich selbst überlassen und sich mit einem neuen Anfang eine eigne Gemeinde schaffen, die seiner Grösse zur Offenbarung dienen soll. Wenn er dagegen das Recht des verheissenen Königs für sich in An-

<sup>1)</sup> Matth. 23, 37. — <sup>2)</sup> Luk. 13, 34. — <sup>3)</sup> Die verschiedene Behandlung, die der Johanneische und der synoptische Bericht dem Verhältnis Jesu zu Jerusalem gibt, steht mit den Motiven im Zusammenhang, die die beiden Berichte bestimmen, und muss darum in der Darstellung der Evangelisten wieder zur Erörterung kommen.



spruch nahm, dann ist er für Israel da, seinetwegen geboren und für dieses mit dem ausgerüstet, was Gott ihm gab. Damit aber, dass er vom Volk die Umkehr fordert, war die Überzeugung in ihm gesetzt, dass die Gemeinde einen neuen Anfang finden müsse. Er gab sich durch den Bussruf die volle Unabhängigkeit vom Volk. Frei steht er über ihm mit dem Vermögen, es fallen zu lassen und sich auf die wenigen Männer zu beschränken, die sich an ihn anschlossen, mit der Zuversicht, dass aus ihnen die ewige Gemeinde entstehe und die Seinigen die seien, für die Gottes Königtum sich offenbart.

Da der ganze Bestand der Gemeinde auf der Bibel ruht, erscheint dieselbe Verbundenheit und Geschiedenheit, die wir an seinem Verhältnis zur Judenschaft sehen, notwendig auch an seinem Verhältnis zur Schrift. Da er von Israel die Busse fordert, obwohl sein Gottesdienst an der Bibel seine Regel hat, zeigt er gleichzeitig, dass er an sie gebunden und ihr gegenüber frei ist. Er richtet die jüdische Frömmigkeit deshalb als Sünde, weil sie die Schrift verletzt und er die Schrift nicht brechen kann. Sein Bussruf ist ein Kampf für die Bibel gegen die Gemeinde, die deshalb, weil sie durch die Schrift Gottes Willen kennt, nicht in Unwissenheit handelt, sondern Sünde tut und nicht Belehrung, sondern Reue und Vergebung bedarf. Von ihrem Ungehorsam trennt er sich und die Seinen dadurch, dass er der Schrift gehorcht. Er erfüllt das Gesetz, während alle es brechen.<sup>1)</sup> Gleichzeitig führt ihn aber der Bussruf von der Schrift weg, nicht deshalb, weil er die Schuld an Israels Fall bei der Schrift suchte und vom Volk weg auf Gott legte; er misst unzweideutig dem Menschen die Schuld an seiner Sünde zu, und gestattet ihm nicht, diese auf die Mangelhaftigkeit der göttlichen Offenbarung abzuwälzen. Daran aber, dass die Schrift Israel vor dem Fall nicht behütet hat, sondern ihm zum Anlass für seinen verdorbenen Gottesdienst wird, zeigt sich, dass das durch die alten Boten Gottes gebrachte Wort nicht ausreicht und nicht Gottes letzte Gabe an die Gemeinde ist. Ihre Umkehr kann nicht nur darin bestehen, dass sie zur Schrift zurückkehrt. Sie braucht ein neues Wort Gottes, ein neues Gebot, das sie vor dem Missbrauch der Schrift schützt, das, was ihn ermöglicht, überschreitet, und dadurch ihren Willen erfüllt.

<sup>1)</sup> Matth. 5, 17—19. 15, 3. Luk. 10, 26. 16, 29. Joh. 10, 35.

Dieselbe Regel ergab sich für Jesu Verhältnis zur Schrift aus dem messianischen Gedanken, da dieser gleichzeitig rückwärts auf das Bestehende und vorwärts auf das Vollkommene sieht. Der Christusgedanke ist ein Schriftbegriff. Weil ihn die Propheten haben, darum hat ihn die Gemeinde und darum hat ihn auch Jesus. Eine Lösung von der Schrift kann durch den messianischen Gedanken nicht entstehen, da durch sie die Basis zerbräche, auf der er steht. Durch die Sendung des Christus gibt Gott der Schrift die Bestätigung. Darum stellt sich Jesus mit der völligen Bereitschaft zum Gehorsam unter sie. Gleichzeitig steht er aber durch sein Christusamt über ihr; denn durch den Christus macht sich Gott in neuer Weise offenbar und führt die Gemeinde in ihre Vollendung. Das messianische Werk kann nur der Sohn vollbringen, mit dem der Vater nicht nur durch dasjenige Wort verkehrt, das er seinen frühern Boten gab und das die ganze Gemeinde lernt, ohne dass sie doch den Vater erkennt. Daraus, dass er ihn kennt, weil sein Verkehr mit Gott nicht nur durch die Schrift vermittelt ist, entsteht seine Freiheit gegenüber der Schrift.

Die Schrift schuf zwischen ihm und der Gemeinde eine feste, inhaltsvolle Eintracht. Er gab der Frage, was man tun solle, dieselbe Antwort wie sie: tun, was die Schrift gebietet, und der Frage, was Gott an der Welt tun werde, dieselbe Antwort: er wird das tun, was die Schrift verheißt. Er beruft sich deshalb vor allem dann auf die Schrift, wenn er die Verständigung mit der Gemeinde sucht. Mit dem Zitat wehrt er den Angriff ab, und deckt mit ihren Worten, was für jetzt an ihm noch Geheimnis bleibt. Gegen seine Gegner beruft er sich auf Ps. 110, 1 und Ps. 82, 6; wir hören nicht, wie er den Jüngern seine Deutung des Psalters gibt. Wie er sich zu Mal. 3, 21 stellt, erfahren wir nur deshalb, weil sich die Jünger durch die Einrede des Rabbins einschüchtern lassen. Während er durch das Gleichnis von den Weingärtnern noch nicht darstellt, dass er der Herr der neuen Gemeinde werden wird, spricht er es dagegen mit dem Schriftwort aus, das den verworfnen Stein zum Eckstein des neuen Gebäudes macht. Dass ihm eine himmlische und ewige Herrlichkeit bereitet ist, sagt er seinen Richtern nicht mit seinen eignen Worten, sondern mit den beiden Sprüchen, die den Verheissnen zu Gottes Thron

und auf die Wolken des Himmels erheben.<sup>1)</sup> Der Schluss wäre jedoch unrichtig: die Schrift habe ihm nur als Mittel zur Verständigung mit der Gemeinde gedient. Im Bericht über die Versuchung beschreiben ihn die Jünger, wie er sich dann verhielt, wenn er bei sich selbst eine Entscheidung gewinnen muss. Auch dann erreicht er sie dadurch, dass er sich unter einen biblischen Spruch stellt, und ihm entnimmt er, was gut und göttlich sei.<sup>2)</sup> Er bezog nicht nur die messianische Weissagung auf sich, so dass ihm die Schrift bloss für seine besondere Aufgabe die Leitung gäbe, während die gewöhnliche Moral und das allen gegebne Gebot ihn nicht berührte, sondern er formt seinen Willen im Moment der Versuchung mit solchen Worten, die allen Gliedern der Gemeinde zeigen, was ihre Pflicht vor Gott sei. Er nahm also aus der Bibel nicht ein Stück heraus als für ihn bestimmt, während er das andre beiseite liess, sondern stellt sich unter sie mit einer vollständigen Unterordnung, so dass das, was sie von allen fordert, von ihm zur Erfüllung übernommen wird.

Die Vollständigkeit seines Vertrauens zur Schrift bewährt er darin, dass ihm schon das einzelne Schriftwort für sich zur Begründung seines Entschlusses genügt. Er stellt ihn bei der ersten Versuchung nicht auf eine ausgebreitete Meditation über den biblischen Wunder- und Naturbegriff, bei der zweiten nicht auf eine Untersuchung dessen, was die Schrift dem Glauben verheisse, bei der dritten nicht auf eine allgemeine Erwägung, wie die Weltherrschaft des Christus nach den Propheten zu fassen sei, sondern greift nach einzelnen, konkreten Sätzen der Schrift und heftet an sie sein ganzes Ja.

Gleichzeitig weiss er sich aber dazu verpflichtet und ermächtigt, nicht jedem Zitat zu gehorchen. Weil auch der Versucher die Schrift zitiert, hat Jesus nicht nur ein ihn leitendes, sondern auch ein zu seiner Verführung benütztes Bibelwort vor sich. Die Abwehr des missbrauchten Spruchs, durch den er in die Sünde hineingestossen werden soll, geschieht dadurch, dass er ihm ein andres Schriftwort entgegensetzt. Ein Gehorsam gegen das eine Wort, das das andre bräche, wäre falsch. Er kann nicht so gläubig sein,

<sup>1)</sup> Matth. 22, 41—46. Joh. 10, 34. Matth. 17, 10—13. 21, 42. 26, 64. —

<sup>2)</sup> Matth. 4, 4. 7. 10.

dass er gegen das andre Wort ungläubig ist, nicht so den Gehorsam üben, dass er das andre gleichzeitig übertritt. Die Schrift wird durch die Schrift beleuchtet, daher auch in ihrer Anwendung begrenzt und bestimmt. Die Zuversicht, dass das einzelne Bibelwort ihn richtig leite, beruht darauf, dass er willig ist, der ganzen Schrift gehorsam zu sein. Einzelne Worte könnten für sich allein zur Torheit und Sünde führen, doch nur dann, wenn die Willigkeit fehlt, die neben ihnen stehenden Weisungen zu beachten.

In derselben Weise braucht er die Schrift, wenn er sich mit ihr die Notwendigkeit seines Todes verdeutlicht. Auch dann gewinnt er die Entscheidung dadurch, dass er der Übereinstimmung seines Willens mit der Schrift gewiss wird, und auch dann stellt er Schrift neben Schrift. Denn dass die Schrift dem Christus die Herrschaft und die Herrlichkeit zuspricht, bleibt unbezweifelt; er will sich aber die auf die Herrlichkeit des Königs gehenden Worte nicht so aneignen, dass er zugleich die wegstiesse, die vom Leiden der Knechte Gottes reden.

Sein Vertrauen zur Schrift begründet er dadurch, dass er die Inspiration auch auf die Schrift bezieht. »Im heiligen Geist haben ihre Verfasser geredet.«<sup>1)</sup> Dieser Gedanke war in der Gemeinde damals schon völlig befestigt. Er bestimmt die Entstehung und das Ziel der Schrift vom prophetischen Vorgang aus, und verbindet die Wirksamkeit des Geists nicht nur mit dem Wort, das der Prophet mündlich an seine Zeitgenossen richtete, sondern ebenso mit seinem Buch, durch das er zu allen Geschlechtern spricht. Damit ist die Zuversicht da, dass die Schrift ihre Leser mit Gott in Verbindung bringe. Die Abhängigkeit der biblischen Bücher von der Geschichte Israels wird dabei nicht als Schwierigkeit empfunden und zieht die Aufmerksamkeit nicht auf sich.

Weil Jesus in der Schrift Gott hört, gibt er seinen Erwägungen mit dem Zitat den Schluss. Er stellt über dieses hinaus keine weitere Frage, und jeder Zweifel, jedes Sträuben ist nun vorbei. Nur darauf ist die Aufmerksamkeit gerichtet, welches Schriftwort ihm für sein Handeln die göttliche Leitung gebe. Ist es deutlich, welcher Spruch zur Anwendung kommen muss, dann setzt der Gehorsam ein, da Jesus immer zur Gewissheit Gottes den Gehorsam fügt, nicht die Theorie.

---

<sup>1)</sup> Matth. 22, 43.



Er nahm aus der Schrift nicht das Motiv zu einer in die Weite und Höhe strebenden Denkarbeit, sondern seinen Willen und sein Werk. Er zitiert sie daher nicht, um sie auszulegen, sondern um sie zu tun.

Sein Kanon bestand, wie der seiner Zeitgenossen, aus »dem Gesetz und den Propheten«. <sup>1)</sup> Der dritte Teil des Kanons, die poetischen Bücher, ist durch diese Formel von ihm nicht getrennt, weil auch dort Propheten sprechen und Jesus die prophetische Bedeutung des Psalters sichtlich hochschätzt. Unter den Sprüchen, durch die er sich das Leiden auferlegt sieht, stehen solche aus den Psalmen obenan. Dass diese dritte Gruppe der alttestamentlichen Bücher nicht fest umgrenzt und in ihrer Autorität den beiden andern Teilen des Kanons untergeordnet ist, entspricht dem Zustand, den wir auch in der Synagoge beobachten können. Neues hat hier Jesus nicht herbeigeführt; es stammt keine Aufzählung der kanonischen Bücher von ihm. <sup>2)</sup>

Auch dann, als er der Gemeinde das Busswort sagte und sie ihres Ungehorsams wegen verwarf, hat er die Schrift als das unzerbrechliche Wort Gottes geheiligt und mit dem Willen gehandelt, nicht ein Jota von ihr preiszugeben. Er sah darin die Schuld des Rabbinate, dass es die Schrift aufhebe. <sup>3)</sup> Im Gleichnis von den Weingärtnern sind die beiden gegeneinander stehenden Gruppen: hier Jesus mit den Propheten vereint, dort das beiden gleichmässig widerstrebende Israel. Der Pharisäismus wird nicht deshalb getadelt, weil er das Gesetz überschätze und seine Mängel nicht beachte, sondern weil er es nicht hält. Dies wird in allen besondern Streitfragen sichtbar. Wird ihm sein Verhalten am Sabbat vorgeworfen, so antwortet er: Was sagt die Schrift von David, und was bedeutet Hos. 6, 6? Ebenso setzt die Rechtfertigung seines Handelns aus der geltenden Sitte, die die Rettung eines Tiers am Sabbat erlaubt, den Priestern am Sabbat das Tempelwerk aufträgt, und auch am Sabbat die Beschneidung anordnet, die göttliche Gültigkeit des Sabbatgesetzes voraus. Wird ihm die Scheidungsfrage vorgelegt,

<sup>1)</sup> Matth. 5, 17. 7, 12. 11, 13. 22, 40; vgl. Luk. 24, 44: Gesetz, Propheten und Psalmen. — <sup>2)</sup> Das Verhalten der ersten Christenheit steht in diesem nicht unwichtigen Punkt dem evangelischen Bericht zur Seite; es zeigt sich in ihr kein Bemühen, den Bestand des Kanons zu fixieren. — <sup>3)</sup> Matth. 5, 18—20. 15, 3.

so lässt er die Schrift antworten; denn es soll so bleiben, wie Gott es im Anfang gemacht hat. Als er den Markt im Tempel angriff, zitiert er das Schriftwort, das ihn zum Haus des Gebets macht. Muss ein Urteil darüber erreicht werden, wie Gottes Königtum komme, so gewinnt er es durch die Schrift, namentlich in der Kreuzesfrage. Wenn ihm die Alten die Ehre versagen und nur die Knaben ihn preisen: so muss es sein, weil die Schrift es so sagt. Bestreitet ihm der Hohepriester sein königliches Recht, so beruft er sich auf die Worte der Schrift, die ihm die göttliche Macht verheissen.<sup>1)</sup>

Deshalb verheimlicht er aber die Freiheit nicht, die er der Schrift gegenüber hat, sondern übt sie vor aller Augen und trotz aller Einreden aus, obgleich sich daran für Israel der Sturz und für ihn der Tod heften. Wenn er den Sabbat zum Wohltun verwendet, so war damit nicht nur die schriftgelehrte Ausdeutung des Gesetzes, sondern dieses selbst durchbrochen. Er führt den Kampf gegen den Pharisäismus so vollständig, dass auch die Satzung der Schrift, auf die sich der Pharisäismus gestellt hat, mit ihm abgetan wird. Jeder wusste, dass das Sabbatgebot nicht lautet: du sollst am Sabbat nichts Böses tun, sondern: am Sabbat sollst du nichts tun. Wenn das Wohltun auch am Sabbat zur Pflicht wird und dieser aufhört eine Verhinderung für die Arbeit der Liebe zu sein, so war der Wortlaut des Sabbatgesetzes ausser Kraft gesetzt. Dasselbe tat Jesus in der Reinheitsfrage; denn mit dem Satz, dass nichts, was in den Mund hineinkommt, gemein macht, war ein grosses Stück des mosaischen Gesetzes abgetan. Macht er die Söhne von der Tempelsteuer frei, weil nur die Untertanen diese zahlen, so griff dies tief in den gegebenen Bestand des Kultus ein, weil das Gesetz die Entrichtung der heiligen Gaben auf alle Glieder der Gemeinde legt. Dasselbe gilt vom Urteil Jesu über die mosaische Eheordnung: sie mache die Herzenshärtigkeit des Volks offenbar. Weil die Eheordnung für das ganze Leben der Gemeinde grosse Wichtigkeit hat, so schnitt der Vorwurf tief, dass sie nicht den Willen Gottes ausführe, sondern im verdorbenen Zustand Israels begründet sei.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Matth. 12, 3. 19, 4. 21, 13. 16. 26, 64. — <sup>2)</sup> Matth. 12, 12. 15, 1—20. 17, 26. 19, 8.

Es sind auch keineswegs nur vereinzelte Worte, die uns seinen freien, neuen Willen zeigen, sondern sein ganzes Verhalten erwächst aus ihm. Wenn er die Frömmigkeit gegen ihre ehrgeizige Befleckung dadurch schützt, dass er das Wohltun, Beten und Fasten in die Verborgenheit setzt, so entfernt er sich von der Schrift, die aus dem Gottesdienst das öffentliche Anliegen der Gemeinde macht. Wenn er die Kasuistik beharrlich ausschliesst, so tritt er von der Schrift weg, die zahlreiche Fälle durch konkrete Rechtssätze ordnet. Wenn er vom sittlichen Urteil alle Schranken entfernt, die bestimmt sind, dem Bösen im menschlichen Leben wenigstens einigen Raum zu lassen, so tut er es mit der ausdrücklichen Erklärung: er hebe damit nicht nur das auf, was jetzt die Zeitgenossen sagen, sondern was den Alten gesagt worden ist. Damit schilt er die Schrift nicht, stellt aber ausdrücklich fest, dass erst er und nicht schon die Schrift die Bosheit ganz richte und die Liebe ganz verlange. Wenn er aus seinen Jüngern die Brüderschaft macht, die neben ihm keinen andern Lehrer und Führer hat, so ist das alte Amt weggetan, und indem er die Erwartung der Jünger einzig an seine Offenbarung bindet, stellt er grosse Stücke der alten Weissagung zurück.<sup>1)</sup> Er machte die Jünger nicht zu Exegeten der Schrift und zeigt ihnen nicht darin ihr Arbeitsmittel, dass sie der Gemeinde die biblischen Bücher auslegen, sondern es kommt durch sie ein neues Wort Gottes zur Gemeinde, und dieses neue Wort ihnen zu geben, darin sieht zuerst er selbst seinen Beruf.

Der Versuch wird vermutlich noch oft wiederholt werden, durch eine literarkritische Zerlegung der Texte das, was dem Exegeten ein Widerspruch scheint, wegzuschaffen, wobei man die Wahl hat, entweder diejenigen Worte als jüngern Zusatz zu streichen, die Jesu Unterordnung unter die Schrift ausdrücken; damit habe der Judaismus das Bild Jesu nach seinen Wünschen nachträglich entstellt; oder die, die Jesu Freiheit darstellen; damit seien spätere Gedanken schon in den Bericht über Jesus eingetragen; erst die Arbeit des Paulus und die Mission unter den Griechen hätten die Befreiung vom Gesetz gebracht. Aber es ist unmöglich, die Berichte so zu zerlegen, dass die Berufung auf die Schrift auf die eine Seite, die freien Worte auf die andre Seite

<sup>1)</sup> Matth. 6, 1–6. 16–18. 5, 21. 27. 33. 38. 43. 23, 8–10.

gebracht werden könnten. Denn Jesus hat die beiden Gedanken beständig miteinander unlöslich vereint.

Der Bericht über sein Kreuz ist zerstört, wenn wir seine Berufung auf die Schrift aus ihm streichen. Sein Gang in den Tod hat daran ein wesentliches Merkmal, dass er ihn in der Gewissheit vollbringt: dadurch erweise er der Schrift Gehorsam und erfülle so, was sie verkündigt habe. Ebenso deutlich macht die Kreuzestat die Freiheit Jesu offenbar, denn er bereitet mit ihr der alten Gemeinde das Ende. »Weint nicht über mich, weint über euch!« Nun fällt Jerusalem. Israels Geschichte ist zu Ende; ein Neues beginnt. Jesus stellt sich dadurch, dass er mit dem Kreuz sein Königtum aufrichtet, über die alte Ordnung der Gemeinde und über ihr Gesetz, und erweist sich doch im selben Akt als der Schrift gehorsam, und stirbt mit der Gewissheit: die Schrift habe dem Knecht Gottes das Leiden zugeteilt.

Aus dem Kampf mit dem Pharisäismus lässt sich Jesu Berufung auf die Schrift nicht entfernen, weil nur durch diese aus seinem Widerspruch gegen ihn ein Busswort wird. Er kritisiert ihn nicht durch den Gedanken: die alttestamentliche Moral sei noch unvollständig und ein Fortschritt über sie hinaus möglich. Das wäre kein Busswort mehr, das den Pharisäer schuldig spricht, und zwar so, dass sich aus seiner Schuld der Verlust des göttlichen Reichs ergibt. Jesu Wort war: Ihr habt durch die Schrift gewusst, was vor Gott gut ist, und habt es nicht getan. Deshalb wird aber aus Jesu Kampf mit dem Pharisäismus nicht eine exegetische Untersuchung, die den Sinn der biblischen Gebote festzustellen sucht, ob sie pharisäisch verstanden werden müssen oder nicht; vielmehr: »Ich aber sage euch«; das entscheidet den Streit. Er redet als der Verkündiger des göttlichen Willens, der die Macht hat, ihnen zu sagen, was vor Gott gut ist, und hiebei überschreitet er auch denjenigen Teil der Schrift, mit dem sich der Pharisäer deckt. Er ist der Herr des Sabbats, von dem man zu lernen hat, wie man ihn richtig gebraucht.<sup>1)</sup> Kleine kritische Operationen verschaffen uns hier das Verständnis Jesu nicht; es lässt sich nur dadurch gewinnen, dass auf seine Sohnschaft und sein Christusamt geachtet wird. Werden diese verdeckt, dann wird Jesu

<sup>1)</sup> Matth. 12, 8.



Verhältnis zur Schrift unverständlich und der beständige Widerspruch gegen die Quellen, daher auch das Bemühen, sie zu zerteilen, unvermeidlich.

Der Gedanke bewegt zwar viele: da Jesus den Inspirationsgedanken verwendete und an das Schriftwort jenen völligen Gehorsam setzte, den er Gott darbringt, so bleibe ihm kein Raum mehr zur Selbständigkeit, wodurch er berechtigt wäre, Schriftworte als vergangen ausser Kraft zu setzen; er übersieht aber, dass Jesus seine Freiheit gerade dadurch empfing, dass er sich durch die Schrift ernsthaft vor Gott und nicht bloss vor das Buch gestellt weiss, also gerade durch den Gedankengang, den der Inspirationsbegriff formuliert, indem er ausspricht, dass in der Schrift einzig und vollständig Gottes Wort zu hören sei. Dadurch, dass er durch die Schrift Gottes Willen und Werk erfährt, wird ihm seine eigne Verbundenheit mit Gott bestätigt, nicht geschwächt oder ersetzt. Freilich macht er dadurch seinen Unterschied von der Gemeinde tief, da diese nur durch die Schrift mit Gott in Beziehung steht und für sie die einzige Weise, wie sie Gott Glauben zu erzeugen vermag, darin besteht, dass sie der Schrift glaubt. Deshalb ist für sie die Exegese das Hauptstück ihres Gottesdiensts. Gälte dies aber auch von ihm, so wäre er nicht der Sohn. Darum, weil er nicht aus sich selbst, sondern aus dem Vater redet, versteht er die Schrift.<sup>1)</sup> Damit tritt aber für ihn an die Stelle der Auslegung der Schrift die Verkündigung desjenigen Worts, das Gott ihm gab.<sup>2)</sup> Da jetzt durch ihn Israel ein neues Reden und Wirken Gottes zuteil wird, so kann dieses nicht die Zerstörung des Alten herbeiführen, aber auch nicht bloss das Bestehende erhalten. Die ewig bleibende Gemeinde müsste nicht erst berufen und gesammelt werden, wenn Israel schon am Ziel stände. Ihre Einigung erhalten beide Überzeugungen dadurch, dass im Neuen die ganze Wahrheit und Kraft der alten Bezeugung Gottes erhalten bleibt. Die Freiheit Jesu hat die Gewissheit in sich, dass er mit seinem Gebot den Willen Gottes ohne Abzug und Verkrümmung ausspreche, der sich im alten Gebot seine Bezeugung gab, freilich nicht mehr so, wie er

<sup>1)</sup> Joh. 7, 15—18. — <sup>2)</sup> Weil Jesus so zur Schrift stand, kam es zur Bildung eines neuen Testaments. Wäre er nur Exeget gewesen, so wäre das alte allein der Kanon geblieben.

der alten Gemeinde den Dienst Gottes verlieh, sondern so, wie ihn nun der Christus zu sagen vermag, doch so, dass sich die Einheit Gottes in voller Deutlichkeit sichtbar macht und sich dieselbe Gerechtigkeit und dieselbe Güte hier und dort der Gemeinde offenbart.

Ein ähnlicher Vorgang entstand schon durch die Arbeit des Täufers. Er handelte auf Grund der Schrift, weil diese vor dem grossen Tag Gottes den Propheten verheissen hat. Gleichzeitig entfernt sich aber sein Werk von der Schrift, denn diese sprach von Elia, und Elia ist er nicht.<sup>1)</sup> Seine Sendung ist etwas Neues, verheissen von der Schrift und doch nicht ihre Kopie. Den Gedanken, der verhütet, dass der Schriftgebrauch willkürlich und das Handeln eigenmächtig werde, fanden Johannes und Jesus in der Überzeugung, dass die Geschichte erweise: so erfülle Gott sein Wort.

Indem Jesus mit der Anbietung der Versöhnung das Gesetz überschreitet, weil nicht schon der Bruch des Gesetzes dem Volk den Untergang bringt, sondern dieser ihm vergeben und die Verurteilung nur dann über dasselbe ausgesprochen wird, wenn es die ihm jetzt angebotene Versöhnung mit Gott verwirft, so bringt er sich nach seinem Urteil mit dem Gesetz nicht in Streit, und wirkt nicht seine Auflösung, sondern seine Erfüllung. Denn auch das Gesetz enthält beides, die Verurteilung der Sünde und die Bezeugung der göttlichen Gnade für die Sünder. Wenn der Zöllner im Tempel Gottes Vergebung sucht, so ist dies nicht gegen das Gesetz, und wenn nun der Christus in seiner königlichen Vollmacht ihm die Gerechtigkeit zuspricht, so erfüllt er das Gesetz.

Wenn Jesus den Bussruf nicht mit der Wiederherstellung des alten Gebotes beendet, das gebrochen ist, sondern mit dem neuen Gebot, das den Reuigen zur Liebe beruft und dieser die Verheissung gibt, so weiss er sich mit dem Gesetz nicht im Streit, weil er auch in diesem die Bezeugung der göttlichen Liebe sah. Freilich entsteht dadurch ein neuer Dienst Gottes, da er nun alle Gebote in einen einzigen Willen zusammenfasst,<sup>2)</sup> so dass statt der vielen eine einzige Pflicht entsteht, die das ganze menschliche Handeln umfasst. Dadurch wird die Schätzung der einzelnen Stücke des Gesetzes, verglichen mit dem überlieferten Brauch, tief

<sup>1)</sup> Joh. 1, 20—23; vgl. Matth. 3, 3. 11, 10. — <sup>2)</sup> Matth. 22, 37—40.

verändert, da jetzt die Satzungen ihren Wert nicht mehr in sich selbst haben, sondern dadurch bekommen, dass sie der Liebe die Mittel angeben, durch die sie ihr Werk vollführt, womit alle dinglichen religiösen Mittel unter die innerliche, im Willen vorhandne Beziehung zu Gott herabgesetzt sind. Weil aber Jesus die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit, Entbehrlichkeit oder Notwendigkeit der einzelnen Satzung an ihrem Verhältnis zum Liebesgebot misst, weiss er sich nicht im Streit mit dem Gesetz. Denn das Mass, nach dem er sie misst, gibt ihm das Gesetz.<sup>1)</sup>

Den Jüngern verbot er die Entlassung ihrer Frauen, damit sie demjenigen Willen Gottes gehorchen, den ihnen die Schrift vorhält, und wenn er im mosaischen Recht in diesem Stück ein Zeugnis für Israels Widerstreben gegen Gott sah, so wirft er damit dem Pharisäismus vor: er sei gegen die Absicht des Gesetzes blind und merke nichts vom Streit, den es gegen die menschliche Bosheit führe; sonst beanspruchte er es nicht als sein gutes Recht, dass er seine Frauen wegschicken dürfe.

Wenn er den Unterschied zwischen reinen und unreinen Dingen aufhebt, so geschieht dies nicht in der Absicht, dass jetzt die Profanation des Menschen als unschädlich gelten soll, sondern dazu, damit erfüllt werde, was das Reinheitsgesetz will. Denn was den Menschen wirklich unrein macht und vor Gott schändet, das kommt aus dem Herzen, und von dem macht Jesus die Scheidung dadurch fest, dass er die Sorge um die unreinen Dinge von der Gemeinde nimmt. Löst er die Söhne von der heiligen Steuer, so stellt er sie dadurch nicht von Gott weg, sondern gibt ihnen damit erst recht das Mittel, mit dem sie Gott als ihren Herrn ehren. So erhält die Gemeinde den wirksamen Gottesdienst, wie ihn Gott seine Söhne erweisen.

Den Jüngern schien Jesu Behandlung des Sabbatgebots besonders lehrreich für sein Verhältnis zum Gesetz. Da es in kurzen Zwischenräumen immer wieder zur Erfüllung kam, griff es tief in die Lebensführung ein. Man mass die Frömmigkeit eines Manns an der Art seiner Sabbatfeier. Darum hat Jesus beharrlich an diesem Punkt den Unterschied

<sup>1)</sup> Jesu Stellung zur Schrift wäre freilich unmöglich gewesen, wenn der Bussruf aus dem Wunsch, Vergangenes zu restaurieren, entstanden wäre; er hat aber sein Ziel in dem, was kommt; siehe S. 22.

seines Willens von der üblichen Erfüllung des Gesetzes sichtbar gemacht. Er entstand dadurch, dass er das Sabbatgebot unter die Liebesregel stellt, und es deshalb nicht zuließ, dass aus dem Sabbat die Ermächtigung zur Härte und zur Verweigerung der Liebe abgeleitet werde. Das Verbot, am Sabbat wohlzutun, anerkennt er nicht als göttlich; ein Gottesdienst, der die Liebe hindert, ist unheilig und nicht Gehorsam gegen Gottes Willen. Damit beseitigt er zugleich die Veräusserlichung des Urteils, nach der bei jeder Verletzung der Satzung sofort von Sünde gesprochen wird, ohne Rücksicht auf die inwendigen Vorgänge. Damit aber, dass er den Sabbat unter das Liebesgebot stellt, bricht er das Gesetz nicht, weil dieses für Gott Israels Liebe verlangt. So bringt er auch seine Verpflichtung, Gott und seinen Dienst über alle irdischen Anliegen zu stellen und deshalb vom irdischen Werk zu ruhen, erst recht zur Geltung. Denn durch den Bruch der Liebe und die Verweigerung der Wohltat schafft sich der Mensch nicht die Ruhe, wie er auch bloss mit dem Nichtstun noch nicht im Dienst Gottes steht.

Sein Bussruf trifft auch den Kultus, denn die Herrschaft Gottes kann sich nicht offenbaren, ohne dass sie der Gemeinde eine neue Anbetung verschafft. Die bessere Gerechtigkeit, die er verlangt, umfasst auch ein besseres Gebet. Mit dem Urteil über Israel fällt auch der Tempel, und Jesus hat dazu das Vermögen, weil er »mehr als der Tempel« gewährt und ihn neu bauen wird. Darum hat Jesus auf dem samaritanischen Boden, wo der Zank um die Tempel zum Hauptpunkt der Religion geworden war, beiden Formen des Kultus, dem in Jerusalem und dem auf dem Garizim geübten, den bleibenden Wert genommen, weil beide nicht im Geist und in der Wahrheit geschehen, und derjenigen Anbetung, die der Vater begehrt, noch nicht entsprechen. Erst durch ihn entsteht nun diejenige Anbetung, nach der der Vater verlangt.<sup>1)</sup>

Allein dadurch, dass Jesus auch den Kultus erneuert, wird nicht zweifelhaft, dass er im mosaischen Gesetz, wie jedermann, diejenige Bezeugung Gottes sah, die die Gemeinde schuf und ihr Verhältnis zu Gott bestimmt. Gottes Weinberg ist dadurch entstanden, dass er Israel das Gesetz gab. Er ist der Gott der Väter und deshalb Israels Gott und in der Voll-

<sup>1)</sup> Matth. 12, 6. 26, 61. Joh. 2, 19. 21. 4, 21—24.



endung der Gemeinde sind alle Erwählten mit den Vätern vereint.<sup>1)</sup> Der Spruch: »Nicht Opfer, sondern Barmherzigkeit begehrt Gott«, hat ihm im Kampf mit dem Pharisäismus als Waffe gedient.<sup>2)</sup> Er sah in ihm eine bündige Bezeugung des göttlichen Willens, die alle Ausflüchte abschneidet; weil er diesen Spruch verwerfen müsste, wenn er sich mit ihm verbünden wollte, darum hält er sich von ihm fern. Dabei wirkt aber der Gedanke nicht mit: dadurch sei Moses Gesetz herabgesetzt; denn die Vorstellung: ein Prophet streite gegen Mose, war weder Jesus, noch seinen Zeitgenossen möglich.<sup>3)</sup> Darum betrat er das Heiligtum als das Haus seines Vaters, wo der, der richtig betet, die Rechtfertigung empfängt. Wer dem Bruder gab, was ihm gehört, darf nun auch mit seinem Opfer zum Altar treten, und den Aussätzigen sandte er nach der Regel des Gesetzes zum Altar.<sup>4)</sup> Er hielt die Überzeugung fest: mit seinem Verhalten gegen den Vater übe er den Kultus in voller Wahrheit aus und stelle ihn auch in seiner Jüngerschaft her. Wenn er sich selbst an die Stelle des Tempels setzt, so ist seine Meinung ernsthaft die, dass das, was der Tempel der Gemeinde als Bezeugung der Gegenwart und Gnade Gottes gewähre, ihr in grösserer Wirksamkeit durch seine Sendung gegeben sei, und er stimmt mit der Gemeinde darin überein, dass der Tempel Gottes unzerstörbar sei, nur dass er diese Heiligkeit nicht dem steinernen Haus zuschreibt.<sup>5)</sup> Indem er aus seinem Verhalten gegen Gott den vollen Gehorsam macht, bekommt nicht nur das Gebet, sondern auch das Opfer für ihn eine ernste Realität, nicht nur mit seiner Freude, die aus dem Kultus ein Fest macht, sondern auch mit seiner Entsagung, und sein Opfer bleibt nicht nur auf inwendige Vorgänge beschränkt, sondern übergibt Gott alles, was er besitzt, auch seinen Leib und sein Blut. Er hat darum das Tieropfer, das Tempelhaus und den für sie bestellten Priester durch einen höhern Gottesdienst überboten, nicht aber als grund- und

<sup>1)</sup> Matth. 22, 32. 8, 11. Luk. 16, 22. Matth. 21, 33. 5, 18. 19. 19, 17. —

<sup>2)</sup> Hos. 6, 6. Matth. 9, 13. 12, 7. — <sup>3)</sup> Die Angabe: der Schriftgebrauch Jesu unterscheide sich von dem seiner Zeitgenossen dadurch, dass er das göttliche Wort mehr bei den Propheten als im Gesetz gesucht habe, beruht nicht auf Beobachtung, sondern auf der heutigen Abneigung gegen das religiöse Recht und gegen den Pentateuch. — <sup>4)</sup> Matth. 5, 24. 8, 4. Luk. 2, 49. Joh. 2, 16. Matth. 21, 13. Luk. 18, 10. Matth. 5, 35. —

<sup>5)</sup> Matth. 12, 6. Joh. 2, 19.

zwecklos gescholten, weil ihre Voraussetzung, dass der Mensch, was er hat, Gott als Gabe darzugeben habe, damit er Gottes Gaben empfangе, auch für ihn die Basis seiner Gemeinschaft mit dem Vater blieb.

Der Christusname, mit dem er sein Ziel ausspricht, führt ihn nicht zur Ausbildung einer Theorie, die die alttestamentlichen Aussagen über den Christus sammelte, deutete und zu seiner Arbeit in Beziehung setzte. Manche Worte, die sowohl für ihn, als für seine Zeitgenossen sicher den messianischen Sinn hatten, werden nie erwähnt. Am deutlichsten tritt die Berufung auf die Schrift dann ein, wenn sein Geschick sein königliches Recht verhüllt und ihn mit der Gemeinde entzweit. Gegen das, was vor Augen ist, und gegen das Urteil der Gemeinde stützt er sich auf die Schrift. Darum war es für ihn und die Jünger eine grosse Sache, dass die Schrift seinen Gang zum Kreuz weissage.<sup>1)</sup> Dagegen zeigt sich an ihm nie das Bemühen, die Weissagung zu kopieren, alles zu tun, was sie vom Christus sagt, und nichts zu tun, als was sie von ihm sagt. Er hält dadurch nicht nur seinen Gegensatz gegen den Intellektualismus fest, sondern macht auch seine Freiheit der Schrift gegenüber offenbar, und tut sein Werk, das ihm der Vater zuteilt, in der Gewissheit: der Ausgang werde zeigen, dass an der Verheissung nichts zerfällt und Gott sein ganzes Wort erfüllt. Nur so war es möglich, dass er keine Herrschaft in der Form eines staatlichen Königtums begann, trotz Jesaja 9, und den Vollzug des Gerichts unterliess, trotz Jesaja 11, und sich nicht als Priester darstellte, trotz Ps. 110, mit einem Wort: dass er den Kreuzesweg ging. Wenn er aber für sich statt der Worte, mit denen die Schrift die Grösse des kommenden Königs beschrieb, die Leidensweissagung voranstellt und nicht nach Jes. 9, sondern nach Ps. 22 und 69 greift als für ihn geschrieben, so verzichtet er damit nicht auf die Weissagung seiner Herrlichkeit, als wäre sie fleischlich und ungöttlich, sondern handelt im Gedanken, dass er eben durch den Leidensweg die Herrlichkeit der Gottesherrschaft schaffe. So bereitet er sich die königliche Majestät und die ewige Gemeinde. Der Gedanke: sein messianisches Ziel ergebe eine Verkürzung und Abschwächung dessen, was die Schrift ver-

<sup>1)</sup> Matth. 26, 24. 31. 54. 56. Luk. 18, 31. 22, 37. 24, 27. 44. 46. Joh. 2, 17. 13, 18. 15, 25. 17, 12.

heissen habe, hat ihn nie berührt. Er dachte, dass er deshalb, weil er in der Entsagung des Kreuzeswegs der Christus sei, es auch in der Herrlichkeit sein werde, und dass er es nicht in der Herrlichkeit sein könnte und die von ihr redenden Worte der Schrift nicht zu erfüllen vermöchte, wenn er sich des Kreuzes weigerte.

Als er seine Jünger ganz an sich band und es zu ihrem einzigen Beruf machte, ihm nachzufolgen, meinte er nicht: so führe er sie von der Schrift ab. Sie werden sie dadurch erfüllen, dass sie ihm gehorchen und den Dienst tun, den er ihnen zuteilt. Für die Aufgabe, die er ihnen damit stellt, rüstete er sie nicht durch abstrakte Begriffe und Theorien, sondern verwies sie auf Gottes Regierung. Wie das Gesetz durch sein Wort vollendet, in der neuen Gemeinde die alte erneuert und von seinem Kreuz aus die Verheissung erfüllt wird, das wird nicht durch lehrhafte Formeln, sondern durch Gottes fortschreitendes Werk hergestellt und offenbar. Deshalb gleichen die Jünger dem Verwalter, der in seinem Schatz Altes und Neues besitzt und beides zur Verwendung bringt.<sup>1)</sup> Er hat erreicht, dass das Verhalten der Jünger gegen die Schrift dieselben Merkmale, wie das seine hat: ein volles Glauben an sie, das ihr gehorcht, und Freiheit von ihr, die sie im Blick auf den Christus versteht und gebraucht.<sup>2)</sup>

## 3.

### Der Vorzug Israels vor den Heiden.

Dem Vertrauen Jesu zur Schrift entspricht die Festigkeit seines Anschlusses an Israel, die er durch die ganze Gestaltung seiner Wirksamkeit bewährt. Die Formel »Patriotismus« reicht zum Verständnis dessen, was hier geschah, nicht aus. Aus der Liebe zu seinem Volk entspringt freilich sein ganzes Denken und Wollen. Er hat sich den einzelnen Menschen nie als ein für sich lebendes Wesen vorgestellt, und stellt auch sich selbst stets in die Gemeinde hinein, von der er sein Leben hat und für die er es braucht. Die Tatsache ist aber gesichert, dass Jesu Menschenliebe von seiner Gottesliebe umschlossen ist, und sie gibt dem Verhalten Jesu

<sup>1)</sup> Matth. 13, 52. — <sup>2)</sup> Die Haltung der apostolischen Gemeinde beweist die Richtigkeit der Darstellung, die die Evangelien vom Verhältnis Jesu zur Bibel geben.

seine Grösse. Seine Treue gegen die Gemeinde ist ihm nicht nur der Menschen, sondern des Vaters wegen Pflicht, ist nicht nur Patriotismus, sondern Religion. Damit ist auch der Formel, mit der die Aufklärung arbeitete: »Anpassung Jesu an seine Zeitgenossen«, das Recht gegeben, das ihr gebührt. Sein Verhalten beruht auf dem Willen, für die Gemeinde verständlich und zugänglich zu sein; es entsteht aber nicht aus einer Berechnung, die die inwendige Geschiedenheit von den andern künstlich verdeckt, sondern daraus, dass er die Gemeinde als Gottes Werk in Ehren hält und sich deshalb durch ihre Not zur Hilfe verpflichtet weiss.

Die wichtigsten Glieder der Gemeinde sind die, die früher Gott dienten, mit denen er sich nicht nur durch ihre Schriften, sondern durch eine lebendige Gemeinschaft verbunden weiss. Es gehört mit zur Grösse seines königlichen Rechts, dass er über sie als ihr Herr erhöht ist. Der König Israels, David, ehrt ihn als seinen Herrn; Jesaja sah seine Herrlichkeit; Abraham freute sich an seinem Tag. Mose klagt Israel vor Gott an wegen seines Unglaubens gegen Jesus, wie er es einst, als es in der Wüste Gott die Treue brach, angeklagt hat. Elia und Mose stehen ihm zur Seite und bei der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit werden alle Erwählten mit den Vätern an Gottes Tisch vereint.<sup>1)</sup>

Dem Geschlecht, das jetzt die Gemeinde bildet, gibt er seine ganze Kraft. In Galiläa hat ihm kein äusseres Hindernis die Heidenmission verwehrt, da er ja den heidnischen Boden oft betrat. Er bestätigt aber dabei mit völliger Konsequenz die Trennung Israels von den Heiden als heilig und bezieht seine Sendung ausschliesslich auf Israel. Auch dann, wenn er den Glauben von Heiden erhört, bekommt der Vorgang dadurch seine Tiefe, dass er gleichzeitig seine Verbundenheit mit Israel vollständig wahrt. Der heidnische Hauptmann hat recht, wenn er ihn nicht in sein Haus holt, sondern nur sein Wort von ihm begehrt, und der kananäischen Frau sagt er, dass er Israel die Treue nicht breche, und heisst ihr Verhalten erst dann Glauben, als sie ihre Bitte mit der vollen Anerkennung der Trennung vereint, die ihn von den Heiden scheidet; nun freilich erhört er sie. Sogar den Samaritanern, die doch näher bei Israel als bei den Heiden

<sup>1)</sup> Matth. 22, 43. Joh. 12, 41. 8, 56. 5, 45. Matth. 17, 4. 8, 11. Luk. 16, 22.



stehn, und die ihm glauben, gewährt er bloss zwei Tage, weil er seine ganze Arbeit Israel gibt und ihm keinen Anstoss bereitet.<sup>1)</sup> Er ist zum Leben und zum Sterben mit Israel vereint, und die Vollkommenheit der göttlichen Gnade, die ihn ermächtigt, auch den Heiden und den Samariter zu erhören, hat ihre erste Offenbarung darin, dass Israel berufen wird.

Von den Jüngern hat er für Israel dieselbe Treue bis zum Martyrium verlangt, und dieses hat er nicht leichthin gefordert. Keine äussere Notwendigkeit zwingt ihnen den Verzicht auf das Leben ab; denn jenseits der offenen und nahen Grenze stehen die Asyle, die ihnen Schutz gewährten, beständig vor ihrem Blick. Es ist aber Gott, der Israel von den Heiden getrennt hat, und darum stellt er auch seine Jünger in die Gemeinde hinein, obwohl sie dort wie Schafe unter Wölfen stehen und obwohl die Botschaft Gottes in der ganzen Welt gesagt werden muss.<sup>2)</sup>

Gegen den Verdacht, dass ihn ein anderes Motiv bewege als das religiöse, eine andere Rücksicht als der Gedanke an Gottes Erwählung, durch die er die Gemeinde für sich geheiligt hat, ist er durch die Klarheit geschützt, mit der er die Sünde des Volks richtete und ihm, als es sich seinem Wort widersetzte, das Urteil sprach. Er hat dadurch bewiesen, dass seine Hingabe an die Gemeinde ihn nicht zu ihrem Knecht macht. Wenn ihre Autoritäten seine Sohnschaft Gottes eine Lästerung heissen, so macht ihn das nicht irre. Er wird ein einsamer Mann, von niemand als der Verheissene geehrt, als von seinen Gefährten; allen gilt seine Vereinsamung als seine Widerlegung; ihm bringt sie keine Anfechtung. Er hat vermocht, was seinen Zeitgenossen als schlechthin unmöglich galt: er verurteilte die Gemeinde und schied sich von ihr, ohne dass er selbst zusammenbrach. Israel stürzt, nicht er. Israels Untergang ist nicht sein Fall und nicht das Ende seines Königtums. Schon von Anfang an führte ihn der Gang seiner Arbeit in eine Bahn, die ihn vom Judaismus gänzlich schied.<sup>3)</sup> Dieser hatte an der Öffentlichkeit und Grösse der göttlichen Herrschaft ein starkes Interesse und braucht als Bühne, auf der die Verherrlichung

<sup>1)</sup> Matth. 8, 8—10. 15, 21—28. Joh. 4, 39. 40. — <sup>2)</sup> Matth. 10, 5. 16—23. — <sup>3)</sup> Ich nenne Judaismus diejenige Form der jüdischen Frömmigkeit, die das Verhältnis zwischen Gott und der Nation so fasst, dass sein Zweck in die Erhaltung und Verherrlichung der Nation fällt.

Israels sich vollzieht, die Welt. Gottes Werk vergleicht kein Judaist mit dem Mann, der ein Senfkorn in den Garten legte, oder mit einem verborgnen Schatz. Zum mindesten müssen die ganze Diaspora und die verlornen zehn Stämme herbeigeholt werden. Wenn Jesus alle nach Grösse begehrenden Gedanken abstiess und sein Werk darin sah, die in Palästina vereinigte Judenschaft von ihrer Sünde weg zu Gott hinzuwenden, so denkt er nicht judaistisch, sondern macht seinen Gegensatz gegen das jüdische Verlangen sichtbar. Weil sie die berufene Gemeinde sind, jetzt aber einer Herde ohne Hirten gleichen, darum ist es seine Pflicht, zu retten, was sich retten lässt, und vor dieser Sorge treten alle andern Gedanken zurück.<sup>1)</sup>

Nicht vom letzten Ziel Jesu aus, nicht von der Fassung der göttlichen Herrschaft aus, bekam seine Arbeit diese Beschränkung. In allen Formen, in die der Gedanke »Gottes Königtum«<sup>1)</sup> eingeht, bezeichnet er immer das universale Ziel. Da Gott der Schöpfer der Natur und Lenker der Geschichte ist, so umfasst seine Herrschaft die ganze Menschheit. Auch das Rabbinat erwartete von ihr, dass dann die Götzen fallen und Gottes Herrlichkeit sich der Menschheit zeige. Mochte es oft mit Fanatismus betonen, dass Gottes Herrschaft den Heiden das Verderben bringe und es sie büssen lasse, dass sie an Gottes Stelle die Götzen setzten und Israel zertraten: deshalb wird aus Gottes Königtum nie ein Ereignis, das nur die Judenschaft berührt; immer bringt es die Menschheit an ihr Ziel, und auch dieser Gedanke war der Judenschaft nicht unerreichbar, dass das Ziel nicht für alle Heiden in der Gehenna liege, sondern dass es auch unter ihnen solche gebe, die Gott fürchten. Wie Jesu Hörer bei der Verkündigung der göttlichen Herrschaft daran dachten, dass damit der Welt die Vollendung geweissagt sei, so hat auch Jesus dem Himmel nie einzig Kapernaum oder Jerusalem, sondern die Erde oder Welt ohne Beschränkung gegenübergestellt. Dass Gottes Wille auf der Erde geschieht, damit offenbart sich sein Königtum. Darum macht er aus seinen Jüngern das Salz für die Erde,

<sup>1)</sup> Matth. 9, 36. 10, 6. Dafür, dass auch Jesus an eine Wiederbringung der zehn Stämme in der Endzeit dachte, kann man die zwölf Apostel und ihre zwölf Throne anführen. Allein diesem Gedanken wird nicht einmal für die Weissagung, noch weniger für die Praxis eine leitende Bedeutung eingeräumt.

das Licht für die Welt, und sendet sie, wenn Israel die Berufung ausschlägt, zu allen, die sie annehmen, wie er selbst sein Ziel darin hat, dass er auf den Wolken des Himmels offenbar für alle wird.

Ebensowenig geht die Beschränkung seiner Arbeit auf eine beschränkte Fassung der göttlichen Gnade zurück. Es hielt ihn nicht der Gedanke bei der Judenschaft fest: die Verschuldung der Heiden sei für das Evangelium zu gross. Er täuschte sich freilich nicht, wenn er in Israels Sünde die des Menschen sah und es um deswillen, wie es sich zu Gott stellte, zur Welt rechnete. Hing denn allein in Jerusalem am Tempel der Markt, und gab es nur bei den Juden zornige Männer? Mit dem Gedanken: andre Völker, etwa die Griechen, seien edler und reiner als das schlechte Israel, hat Jesus nichts zu tun. Seine Arbeit ist überhaupt nicht auf die Verdienstregel gestellt. Er blieb nicht bei Israel, weil er es für besonders tugendhaft hielt, und mied die Heiden nicht deshalb, weil er ihre Sünde als unverzeihlich beurteilte. Damit er Israels Sünde vergeben konnte, bedurfte es die Vollkommenheit der göttlichen Gnade, die auch die Schuld des Heiden zu vergeben vermag. Der Bussruf erhält vielmehr für Israel den besondern Ernst, weil die Schuld mit der empfangenen Gnade wächst und nur die Gott das Seine rauben können, denen er seine Gaben anvertraut hat; deshalb wird es Sodom erträglicher gehen als Kapernaum; sogar Tyrus hätte sich bekehrt.<sup>1)</sup> Aber weder die Vollkommenheit der göttlichen Gnade, die bewirkt, dass er in der Menschheit keine Schuld und keine Not kennt, vor der er zurücktreten müsste, weil ihm hier die Gnade verboten sei, noch die Unbussfertigkeit Israels, die bewirkt, dass er ihm Gottes Herrschaft nicht zeigen und sein königliches Recht nicht sagen kann, heben seine Verbundenheit mit Israel auf. Aus dem Widerstand der Gemeinde zieht er nur eine einzige Konsequenz, den Kreuzeswillen. Der Auswanderungsgedanke<sup>2)</sup> oder der Gedanke: er könnte sich durch die Heiden, etwa durch Pilatus, gegen die Juden schützen, hat für ihn nicht existiert. Wenn ihn Israel tötet, so gehört es zu seinem Beruf, dass er sich von ihm töten lässt. Im Wehe über Kapernaum und Jerusalem liegt zugleich die Erkenntnis, dass sein Weg zum Kreuz führe, und die Bereitschaft ihn zu gehn, und das

<sup>1)</sup> Matth. 10, 15. 12, 41. 42. 11, 21—23. — <sup>2)</sup> Joh. 7, 35.

gibt seinem Urteil die innere Majestät. Er gibt, indem er sein Volk preisgibt, sich selber in den Tod und heiligt damit Gottes Recht unbedingt. Er vollendet dadurch seine Verbundenheit mit Israel, und macht zugleich ihre Verschiedenheit von dem offenbar, was man Judaismus heisst.

Sein Verhältnis zu Israel beruht auch nicht einzig auf dem, was Gott ihm früher tat. Für Jesus ist die Heiligkeit Israels so gut wie für das Rabbinat, jetzt vor Gott gültig und wirksam. Jetzt sieht Gott in ihm sein Eigentum, seinen Weinberg, den er für sich gebaut hat, und sendet ihm deshalb den Sohn, damit er die Empörten ihm untertänig mache, und jetzt öffnet er ihnen die Schätze seiner Herrschaft, damit sie sich an seinem Fest freuen, weil er es ihnen versprochen hat. Freilich beruht Israels Verhältnis zu Gott auf dem, was früher geschah. In den Tagen der Väter hat Gott sich seinen Weinberg gebaut und die Ladung zum Fest hat Israel durch die Propheten erhalten. Jesus bildet aber seinen Gottesgedanken nie bloss aus Erinnerungen, sondern dehnt Gottes Werk auf die Gegenwart aus und sieht jetzt in Gott den Willen, Israel seine Liebe und Treue zu erweisen und ihm seine Gaben zu geben. Darum ergibt sich für Jesus sein Verhältnis zur Gemeinde unmittelbar aus seiner Sohnschaft Gottes und aus seinem Christusamt.<sup>1)</sup> Er kann Israel nicht lassen, weil er der Sohn ist. An das hohe Ziel, dass Gottes Wahrhaftigkeit und Treue gegen Israel offenbar sei, setzt er seinen ganzen Willen. Weil Gott es berufen hat, ist es die Lust des Sohns, diese Berufung wahr zu machen und den Berufenen Gottes Gabe zu bringen. Mag er vergeblich arbeiten und darüber sterben und auch seine Jünger darüber sterben: alles wird dem nachgesetzt, dass auf Gott kein Vorwurf falle, und es fällt auf ihn kein Vorwurf, weil der Sohn das Israel gegebne Wort mit der Treue erfüllt, die den Tod auf sich nimmt. Durch das königliche Ziel, zu dem sich Jesus bestimmt weiss, ist Israel zu seinem Volk und seiner Herde gemacht. Wenn er den Bussruf ausrichtet, sich unter die Weingärtner stellt und sich um die verlorenen Schafe bemüht, so kämpft er für das Seine, damit sein Eigentum nicht verderbe und sein königliches Recht gelte. Dass er auf sein königliches Ziel nicht verzichten kann und dass

<sup>1)</sup> Der Gedanke: obwohl er Gottes Sohn sei, sei er dennoch Jude, ist Jesus fremd.



er von Israel sich nicht trennen, nicht schweigen und dem Kreuz nicht ausweichen kann, das war für sein Bewusstsein ein und derselbe Akt.

Darum hat ihn auch der Gedanke nie berührt, dass er durch seine Arbeit an Israel Gottes Herrschaft an der Bereitung der vollendeten Gemeinde hindere. Er tut den jetzt ihm aufgegebenen, jetzt notwendigen Schritt, ohne Projekte, wie sich daran das Ende schliesse, aber auch ohne Zweifel, dass es sich anschliesse, und vollends seit er die Gewissheit des Todes in sich trug, stand es für ihn fest: nun hat Israel Gottes Gabe verschmäht; nun werden die andern geladen. Den Jüngern, denen er dieses Amt übergab, machte er dadurch, dass er sein Leben für Israel hingab, die Ausführung seines Befehls nicht schwer. Für sie war Jesu Judentum kein Gegensatz zu seinem königlichen Amt, sondern eine Bedingung dafür. Sie hatten an seiner Verbundenheit mit Israel die Vollkommenheit seines Gehorsams und die Selbstlosigkeit seiner Liebe gegen den Vater und die Grösse seiner vergebenden Gnade vor Augen, die er auch dann Israel erwies, als es ihn verwarf. Die Bedingung, ohne die es nie eine Heidenpredigt gegeben hätte, war, dass das Kreuz Jesu als Offenbarung der Liebe des Christus und Gottes verstanden wurde, und dies hat Jesus dadurch bei seinen Jüngern erreicht, dass ihn nichts von Israel schied.

#### 4.

### Der Kampf Jesu gegen die Pharisäer.

Die jüdische Gemeinde war nicht mehr eine vollständige Einheit, sondern umfasste verschiedne religiöse Typen, »Häresien«, welcher Name schon in Jerusalem den von der Gemeinde sich unterscheidenden Gruppen gegeben worden ist. Unter diesen waren die Pharisäer für Jesus die wichtigste, als die mächtigste Partei, die das Volk beherrschte, und als die religiös stärkste, die das Beste vertrat, was die Gemeinde besass.

Zwischen dem Pharisäismus und Jesus bestehen nicht nur vereinzelte nebensächliche Berührungen, sondern eine feste Gemeinsamkeit in ihren Grundgedanken. Die regierende Überzeugung war für den Pharisäismus, dass die Schrift Israel zum Gehorsam gegen Gott berufe. Seine Religion

ist die Übung des Gehorsams; an dieses Ziel wendet er seine ganze Arbeit und sein ganzes Leben. Er hat nicht die fehlerfreie Richtigkeit des Denkens zu seinem grossen Anliegen gemacht. Sein Merkmal ist nicht Dogmatismus. Zum Dogma macht er drei Sätze: die Einzigkeit Gottes, die Inspiration der Schrift und die Auferstehung der Toten. Im übrigen wird das Denken weithin freigegeben, so dass für viele religiöse Fragen keine dogmatische Entscheidung erreicht oder erstrebt worden ist. Nicht deshalb gilt die Schrift als heilig, weil sie eine Theologie lehrt, sondern deshalb, weil sie Gottes Gebot enthält. Sie ist »Gesetz«, und darin, dass dieses getan werde, besteht die Pflicht der Gemeinde, und alles Lehren und Lernen, das die Gemeinde übt, ist diesem Zweck unterstellt.

Diese Richtung der Frömmigkeit zeigen uns auch die Männer, die mit Jesus verkehren. »Was soll ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?«<sup>1)</sup> Das ist die Frage, die der Pharisäismus in die Leute hineingelegt hat. Sie fragen nicht: was soll ich denken, glauben, empfinden, als mystisches Erlebnis in mir hervorbringen, oder ähnliches, sondern das Anliegen, dem die religiöse Wichtigkeit zuerkannt wird, ist die Frage nach dem guten Werk. Dieser Hauptsatz des Pharisäismus bildet auch Jesu festes Eigentum. Auch seine Religion war Gehorsamsübung, da er nicht deshalb sich als den Sohn weiss, weil er Gottes Gedanken kennt, oder durch eine Kraft mit ihm geeint wäre, sondern weil er seinen Willen tut. Ohne die Entstehung und Macht des Pharisäismus wäre daher Jesu Arbeit nicht denkbar. Diese setzt voraus, dass die Gemeinde fragen lernte, was sie für Gott zu tun habe, und wie sie ihm ihren Willen gibt. Der Pharisäismus hat dies mit grosser Entschlossenheit versucht.

Als das Offenbarungsmittel, durch das Gott der Gemeinde seinen Willen kundtut, gilt dem Pharisäismus die Schrift. Er versucht nicht, ihn durch einen Vorgang zu erfahren, der sich inwendig im Menschen zutrüge, sondern er sucht bei allem, was ihn beschäftigt, die Auskunft, wie er richtig handle, bei der Schrift, zu der als ihre Auslegung und Ergänzung die geheiligte Sitte, die »Überlieferung der Alten«, kommt. Wie die Schrift zu lesen und zu deuten sei, das ist durch das Gehorsamsprinzip festgestellt: als

<sup>1)</sup> Matth. 19, 16.

Gottes Erklärung über das, was man tun soll. Alle übrigen Heiligtümer, die der Pharisäismus verehrt hat, sind aus der Heiligkeit der Schrift abgeleitet. Der Tempel hatte für ihn die grösste sakramentale Bedeutung, weil Gott ihn im Gesetz befohlen hat. Der Priester ist unentbehrlich, weil ihn Gott eingesetzt hat. Der Pharisäer trat zum Altar nicht mit einer Opfertheorie, die die innere Bedeutung und Wirkungsmacht des Opfers zu beschreiben versuchte; Gott hat es angeordnet, und Gott verlangt Gehorsam, darum kommt man zum Altar. Die Reinigkeitsordnung veranlasst ihn zu skrupulöser Pünktlichkeit; eine innere Begründung ist für sie nicht erforderlich; er kann sogar bestreiten, dass es überhaupt eine solche gebe. An der Praxis ändert das nichts: Gott hat es so befohlen. Auch die geheiligte Sitte bekommt ihre Autorität dadurch, dass sie zur Erfüllung der biblischen Gebote hilft und diese verbürgt.

Auch das hat zwischen Jesus und dem Pharisäismus die Gemeinschaft hergestellt. Auch Jesus gab sich selbst und allen, die fragten: »was soll ich tun?« die Antwort: »Halte die Gebote«. »Habt ihr nicht gelesen?« Auch seine ihn über die Gemeinde erhebende Sendung ist auf die Schrift begründet und steht deshalb auch für den Pharisäer nach ihrer Notwendigkeit fest. Es kam zwischen ihnen nicht darüber zum Streit, ob Gott den Christus senden werde, und ob die Gemeinde ihn nötig habe. Daran hängt kein Zweifel, denn das sagt die Schrift. Der Kampf zwischen ihnen bezieht sich darauf, ob das, was Jesus sei und schaffe, das von der Schrift Verheissene und von Gott Gewollte sei.

Die Religion wurde für den Pharisäismus eins und dasselbe mit der Lebensführung. Er behandelt jene nicht als eine besondere Funktion, die neben andern ebenso berechtigten Interessen stände, sondern der Dienst Gottes umfasst die ganze menschliche Pflicht. Darin, dass er Gott gehorche, hat der Pharisäer sein zentrales Interesse, das sein ganzes Handeln regiert. Darum hat sich die Satzung über das Grösste und über das Kleinste erstreckt. Ihren ersten Inhalt bilden selbstverständlich die ausdrücklichen Gebote der Schrift; aber zu ihnen kommt ein Rechts- und Moralsystem hinzu, das die ganze Lebensführung ordnet. Aus dem Gehorsamsprinzip ergab sich, dass hier keine Abstufung zwischen Wichtigem und Unwichtigem zulässig war. Der Gehorsam

macht alles wichtig. Das Grösste, die heilige Stadt, der Tempel, ist leer ohne ihn, und entbehrlich, wenn die Gemeinde durch Gottes Zulassung diese Dinge entbehren muss; wiederum erhält auch das Kleinste absoluten Wert dadurch, dass mit seinem Vollzug der Gehorsam gegen Gott geschieht.

Auch Jesus will keinen Kultus, der in Pausen zwischen die übrigen Aktionen des Lebens hineingelegt würde, sondern auch er verlangt, dass der Mensch alles, was er denkt und tut, für Gott tue. Von einer Trennung zwischen Religion und Moral weiss er nichts, daher auch nichts von einer Scheidung zwischen heiliger Zeit und profaner Zeit, zwischen heiliger Liebe und profaner Liebe. Die beiden Gebote, von denen das eine die Liebe für Gott, das andre für die Menschen fordert, sind einander gleich; der den Menschen erwiesene Dienst gehört mit zum Gottesdienst und die auf Gott gerichtete Liebe regiert alles. Damit steht Jesus im bewussten, vollen Anschluss an den Pharisäismus. Lukas entstellt die geschichtliche Lage nicht, wenn er angibt, dass der Pharisäer auf Jesu Frage nach Gottes Gebot dieselbe Antwort gegeben habe, die auch Jesus für sie hat.<sup>1)</sup>

Den Streit des menschlichen Wollens und Handelns gegen Gott hat der Pharisäismus tief empfunden. Es beherrscht ihn »die Furcht vor der Sünde«; die Frommen sind »die die Sünde Fürchtenden«. Dieser Gedanke beherrscht die ganze Praxis. Der Zweck des Gesetzes wird darin gesehen, dass es Israel vor der Sünde behüten solle; daher ist es die Pflicht der Treuen, dass sie in einem beharrlichen Kampf die Sünde von sich abwehren. Daraus entstand die bussfertige Stimmung und das Bedürfnis nach Vergebung; daher stellt sich der Rechtfertigungsgedanke in den Vordergrund. Die Beschreibung, die das Gleichnis vom Zöllner und Pharisäer von der religiösen Lage gibt, wird durch die jüdischen Quellen bestätigt. Wer schuldig ist, wie ein Zöllner, muss in der Ferne stehen. Der Fromme richtet ihn, weil Gott ihn richtet. Für diesen ist das Ziel, dass ihn Gott »rechtfertige«; er geht, um die Rechtfertigung zu erhalten, zum Altar. Nicht die Frage: wer von beiden vor Gott gerechtfertigt worden sei, einzig die Antwort, die ihr Jesus gab, war das Neue an jener Erzählung. Jene Frage hat die Gemeinde in der Schule des Pharisäismus gelernt,

<sup>1)</sup> Luk. 10, 27; vgl. Mark. 12, 32—34.



und an diese Gedankenreihe schloss sich Jesu Busspredigt unmittelbar an.

Als das künftige Ziel hält der Pharisäismus die Auferstehung fest und kämpfte für sie so erfolgreich, dass er sie zum Dogma der Gemeinde machte. Die Unsterblichkeitslehre der hellenischen Theologen stiess er ab. Der Pharisäer hat sein Interesse nicht darauf gerichtet, die Qualitäten der Seelensubstanz und ihr künftiges Geschick festzustellen. Nicht eine Theorie über das Wesen und die Schicksale der Seele bildet seinen Besitz, sondern ein willensstarkes, persönliches Verlangen nach »ewigem Leben«. Gottes Königtum wird dadurch erscheinen, dass Gott die Gemeinde der ewig Lebenden schafft, und ihr anzugehören, das bildet die persönliche Hoffnung des Einzelnen. Den Wiedereintritt in die Gemeinde erlangt er durch seine Auferweckung. Wer diese leugnet, zerstört daher die Hoffnung Israels. Die Pharisäer haben die, welche die Auferstehung bestritten, als Irrlehrer verabscheut.

Diese Beschreibung des menschlichen Ziels, die das irdische Leben überschreitet und dem Einzelnen eine ewige Bestimmung gibt, hat den ganzen Messianismus tief beeinflusst. Das Christusbild erhielt einen wesentlich verschiedenen Inhalt, wenn nur eine Veränderung in den irdischen Verhältnissen, oder wenn der Gewinn des ewigen Lebens erstrebt wurde und die Hoffnung sich auf jenen Zustand richtete, in dem Sünde und Tod nicht mehr sind. Auch Jesu Predigt beruht auf der Überzeugung, dass dem königlichen Walten Gottes nicht nur die Sünde, sondern auch der Tod zuwider sei, und nicht nur darin bestehe, dass er verzeihe, sondern auch darin, dass er Leben schaffe.

Damit, dass die Auferstehung den Endzustand der Gemeinde herbeiführt, war gegeben, dass auch durch den Tod nicht eine Zerstörung des Menschen eintrete. Dafür hat der Pharisäismus die beiden Begriffe: Paradies (»Garten Eden«) als Ort, wohin Gott die Frommen beruft, und Gehenna, als Ort, wo die Gottlosen das Gericht Gottes trifft. Das Verhältnis der beiden Begriffe zur Auferstehungslehre ist nicht scharf fixiert; für die Zeit Jesu mag bei Gehenna noch überwiegend an den eschatologischen Gerichtsakt gedacht worden sein. Jedenfalls wurde das Geschick des Menschen nach dem Tod nicht mehr als ein schattenhafter

Zustand gedacht, sondern es wird erwartet, dass sich darin die göttliche Vergeltung zeige für das, was der Mensch auf Erden getan habe. Diese Begriffsreihe tritt auch in die Predigt Jesu ein. Wenn er die Verheissung an den Schächer so fasst: heute bist du bei mir im Paradies, so gibt er ihm einen Gedanken, der vom Pharisäismus her der Gemeinde bekannt war; ebenso, wenn er den Reichen nach seinem Sterben in die Qual versetzt.<sup>1)</sup>

Dadurch, dass die positiven Beziehungen zwischen Jesu Predigt und dem Pharisäismus bis in ihren Kern hinein reichen, erhält die Frage ihre Tiefe: was den Bruch Jesu mit dem Pharisäismus erzeugt habe. Die Jünger sagen, dass der Kampf nicht erst dann entstand, als die Pharisäer das königliche Recht Jesu bestritten, obwohl ihre Ablehnung seines messianischen Anspruchs den Bruch vollendete. Er war aber durch seine eigne Entschliessung von Anfang an von ihnen getrennt, und hat sich auch darin zum Täufer als dem Propheten bekannt. Sowohl bei Matthäus als bei Johannes drückt darum schon die erste Rede, die Bergpredigt und die Rede an Nikodemus, den Gegensatz Jesu gegen den Pharisäismus mit völliger Bestimmtheit aus.<sup>2)</sup> Ebenso bestimmt wird an den Evangelien sichtbar, dass er nicht agitatorisch gegen ihn auftrat und nicht in seiner Bekämpfung das Ziel seiner Arbeit und den Inhalt seiner Reden besass. Er führt den Kampf dadurch herbei, dass er sich und seine Jünger von den pharisäischen Regeln befreit, freilich mit dem klaren Bewusstsein, was sich daraus ergab. Da der Pharisäismus an die ganze Gemeinde den Anspruch stellt, dass sie sich seiner Leitung und Zucht untergebe, macht er es Jesus zur Sünde, dass er sich seiner Satzung entzieht, und nun steht Jesus fest, begnügt sich auch nicht mit seiner Rechtfertigung, sondern führt seine Verteidigung durch den Angriff, der die ganze pharisäische Frömmigkeit zerstört.

Er verwarf den Pharisäismus vollständig, nicht nur einzelne Glieder der ihn vertretenden Genossenschaft, sondern das System, nicht nur einzelne Sätze desselben, sondern die

<sup>1)</sup> Luk. 23, 43. 16, 23. — <sup>2)</sup> Schon der Bericht über die Taufe Jesu macht deutlich, warum die evangelische Tradition nicht durch ein besonderes Stück erst noch erklärt, wie der Streit zwischen Jesus und den Pharisäern entstanden sei; vgl. S. 30. 36.

ganze von ihm regierte Frömmigkeit. Es war ein guter Griff der Jünger, dass sie den Widerspruch Jesu gegen den Pharisäismus an der Satzung erläuterten, dass vor dem Mahl die Hände gewaschen werden müssen.<sup>1)</sup> Weil diese Satzung zwar für den Pharisäismus typisch ist, da er auf sein System der Reinigungen den grössten Wert legt, an sich aber nicht nur nicht anstössig, sondern verständig und nützlich ist, so muss hier der Grund und die Tiefe des Gegensatzes sichtbar werden, in dem Jesus gegen ihn steht. Er weigert sich, der pharisäischen Überlieferung zu gehorchen, weil sie die Übertretung des göttlichen Gebots herbeiführt. Er sagt nicht nur, dass sich die Bestreitung des guten Willens Gottes mit der Verehrung für die Überlieferung verbinde, sondern dass sie aus ihr entstehe und von ihr verlangt werde. Von seinem Standpunkt aus stellt sich die Frage so: Gehorsam gegen Gott oder gegen die Ältesten, und damit ist sie so entschieden, dass sein Entscheid auch vor dem Gewissen eines Pharisäers unanfechtbar ist. Nicht von dieser besondern Satzung, dass man die Hände zu waschen habe, behauptet er, dass sie mit Gottes Gebot streite, sondern er beseitigt sie deshalb, weil sie ein Teil der Überlieferung ist, der er nach ihrem ganzen Bestand die Autorität deshalb abspricht, weil sie Sätze umfasst, die Sündliches fordern. Das beweist er ihnen durch den Satz, dass ein Sohn, der mit der Eidesformel Korban dem Vater für immer jede Hilfe verweigert, zur Erfüllung seines Eids genötigt sei. Solcher Dinge wegen vernichtet Jesus das ganze System; sie wären nicht möglich, wenn es wirklich darnach begehrte, Gottes Gebot zu tun. Sie entstehen nur dadurch, dass aus der Überlieferung eine selbständige Autorität geworden ist, die für sich Gehorsam erzwingen will. So wird auch die unschuldige Satzung schädlich, und auch sie ist deshalb nicht ungefährlich, weil auch sie ein andres Ziel verfolgt als das göttliche Gesetz. Während dieses derjenigen Unreinheit widersteht, die aus dem Herzen kommt, lenkt der Waschungsbetrieb von ihr die Aufmerksamkeit ab und stellt eine erdichtete Reinheit her, durch die die wirkliche Unreinheit nicht gehindert wird. Auch dann, wenn Jesus seine Beweisführung zunächst an den pharisäischen Standpunkt anschliesst, indem er seine Handlungen am Sabbat

<sup>1)</sup> Matth. 15, 1—20.

aus der geltenden Sitte rechtfertigt oder neben seine Macht über die Geister das stellt, was die jüdischen Exorzisten tun,<sup>1)</sup> so liegt darin nie die Anerkennung ihres Gedankengangs, so dass er ihnen zeigen wollte: sie könnten ihm auch als Pharisäer zustimmen, sondern diese Beweise wollen nur den Schein zerstören, in den sie ihre Anklagen hüllen, damit das wahre Motiv, das sie zum Widerspruch gegen ihn zwingt, ans Licht trete.

Es entstanden somit dadurch, dass Jesus sein Gebot neben das der Pharisäer stellt, nicht zwei Stufen der Gerechtigkeit, eine niedere neben einer höhern, die jene entwickelte und vollkommen machte. Jesus stiftet zwischen beiden einen absoluten Gegensatz. Heisst er die Gerechtigkeit der Jünger grösser als die der Pharisäer,<sup>2)</sup> so hat er dadurch sein absolutes Urteil nicht erweicht, weil er von der Gerechtigkeit der Pharisäer sagt: sie gewähre den Zutritt zu Gottes Herrschaft nicht. Von derjenigen Gerechtigkeit, um deren willen der Mensch Gott nicht für sich hat, sondern unter seinem Zorn bleibt, hat Jesus sich und seine Jünger ganz getrennt. Damit war gegeben, dass Jesus an der Partei nicht Unterschiede macht, und sie nicht in gute und schlechte Pharisäer einteilt,<sup>3)</sup> obwohl selbstverständlich auch sie die grossen Verschiedenheiten umfasst, die in den menschlichen Lebensläufen auch unter der Herrschaft eines gemeinsamen Gedankens entstehen. Er hat aber über den Wert des Systems geurteilt, nicht über die besondern Erträge, zu denen es Einzelne führt. Darum war er auch an den Unterschieden zwischen den Lehrern und Schulen nicht beteiligt. Er kritisiert nicht Schammai und nicht Hillel; denn der Grundgedanke des Ganzen ist falsch.

Sein verwerfendes Urteil ist dadurch begründet, dass der Pharisäismus das Recht und die Sünde miteinander vereint. Auf der einen Seite steht seine ungeheure Pünktlichkeit, mit der er die Zehntpflcht betreibt, auf der andern der unverhüllte Streit gegen das, was im Gesetz die Hauptsache ist, Gericht, Güte und Treue; auf der einen Seite die Sorge für die Reinheit gesteigert bis zu den beschwerlichsten Waschungen, auf der andern die grobe Unreinheit ihres Mahls, auf der einen ihr glühender Missionseifer, auf der

<sup>1)</sup> Matth. 12, 5. Luk. 13, 15. 14, 5. Joh. 7, 22. 23. Matth. 12, 27. —

<sup>2)</sup> Matth. 5, 20. — <sup>3)</sup> Vgl. Mark. 12, 34. Luk. 10, 27. 28.



ändern alle die Bosheiten, zu denen sie die anleiten, die ihnen in die Hände fallen, auf der einen die grosse Angst vor dem Eid und daneben eine Eideskasuistik, die direkt und absichtlich die Wege zeigt, wie man schwören kann, ohne dass man geschworen hat, auf der einen Seite die Verehrung für die Propheten, deren Gräber gefeiert werden, auf der andern die innere Gleichartigkeit mit denen, die sie töteten. Deshalb formt Jesus für sie das gewaltige Bild von der gewissten Grabkammer, die inwendig nur Totengebein enthält.<sup>1)</sup> Der pharisäischen Frömmigkeit gilt diese Paarung von Gerechtigkeit und Sünde, Gehorsam und Ungehorsam nicht als abnorm; sie empfindet diesen Zwiespalt nicht als Not, die sie beugt und zur Busse führt. Vielmehr erzeugt und rechtfertigt hier der Gehorsam den Ungehorsam, die Gerechtigkeit die Sünde und deshalb gab Jesus dem Pharisäismus ein totales Nein.

Was Jesus am Pharisäismus Sünde heisst, wird nach denselben Normen bemessen, die seinen Bussruf immer bestimmen. Er vereint mit der Frömmigkeit die hoffärtige Schätzung der eignen Person, die sich auch vor Gott gross macht, und die Härte gegen die Menschen. Den pharisäischen Sabbat verwirft Jesus, weil dadurch am Sabbat die Güte verboten wird.<sup>2)</sup> Das ganze System ist gerichtet, weil es einem Sohn die Unterstützung des Vaters verbieten kann, wenn er sich einmal verschworen hat, und weil es den Gerechten ermächtigt, nach seinem Belieben seine Frau zu verstossen, und auch gegen eine Witwe sein Gläubigerrecht schonungslos auszunützen.<sup>3)</sup> Der Pharisäer schändet die Reuigen und verdammt mit leichtem Herzen Unschuldige.<sup>4)</sup> An den Stolz heftet sich leicht die zuchtlose Pflege wilder sinnlicher Begehrungen.<sup>5)</sup> Daraus entsteht die beharrliche Unwahrhaftigkeit. Weil er neben die Liebe das Hassen, neben die Reue die Rechtfertigung der Sünde, neben das Bekenntnis zu Gott den für sich selbstwerbenden Ehrgeiz stellt, braucht er den Schein. Dadurch vergiftet er die religiöse Gemeinschaft, die er besonders in seinem eignen Kreise pflegt, aber auch in der gesamten Gemeinde in grossem

<sup>1)</sup> Matth. 23, 13—31. — <sup>2)</sup> Matth. 12, 12. Mark. 3, 4. Luk. 13, 15. 16. 14, 5. Joh. 7, 23. — <sup>3)</sup> Matth. 15, 5. 6. 19, 3. Mark. 12, 40. — <sup>4)</sup> Matth. 9, 13. 12, 7. Luk. 15, 25—32. 18, 9—13. — <sup>5)</sup> Unkeuschheit Matth. 12, 39. Geldgier Luk. 16, 14. Mark. 12, 40.

Umfang hergestellt hat. Der ganze Gottesdienst wird schau-  
spielerisch und sein Zweck verkrümmt von Gott weg zur  
eigenen Grösse hin. Er verfälscht deshalb auch den Macht-  
gedanken zur Tyrannei, herrscht über die Gemeinde so,  
dass er sie unterdrückt und seine eigne Grösse schafft. So  
tut er ihr, was der Dieb der Herde tut, und raubt, was  
Gottes ist.<sup>1)</sup> Der Vorwurf Jesu lautet aber nie bloss so,  
dass solche Sünden im Pharisäismus vorkommen, sondern  
dass sie durch seine Frömmigkeit erzeugt, durch seinen  
Gottesdienst begründet und gedeckt werden. Er verweigert  
Gott und Menschen die Liebe auf Grund seiner Heiligkeit  
im Namen Gottes. Darum hat Jesus den Pharisäern die  
innere Beziehung zu Gott abgesprochen. Hier sieht er nicht  
Gottes Werk, hier ist der eigne Wille des Menschen wirksam.  
Dieses Gewächs hat nicht Gott gepflanzt, das sind nicht Hirten,  
die der Türhüter in die Hürde treten liess. Sie griffen mit selbst-  
stichtiger und eigenmächtiger Begier selber nach der Macht.

Auch in der Verurteilung des Pharisäismus bleibt Jesus  
völlig zum Vergeben bereit. Dies bewährt er zunächst da-  
durch, dass er den Kampf nicht durch Übertreibungen ver-  
bittert. Indem ihn die Jünger am Sabbat darstellen, machen  
sie das Recht des Gegners und damit den Grund seiner  
Kraft ohne Verhüllung sichtbar. Sie greifen aus der phari-  
säischen Sabbatfeier nicht eine der vielen Wunderlichkeiten  
und Übertreibungen heraus, die von jeher zum Spott Anlass  
gaben und eine bequeme Polemik ermöglichen. Der Angriff  
Jesu trifft die Stelle, wo der Pharisäer die Schrift für sich  
hat, und dadurch, dass Jesus die Weise, wie er mit der  
Schrift den Willen Gottes bestimmt, verwirft, bekommt der  
Gegensatz, der sie trennt, seine ganze Tiefe. Dasselbe zeigt  
die Erörterung über die Reinheit, weil auch sie nicht bloss  
die kleinliche, skrupulöse Seite am Pharisäismus tadelt, sondern  
an einer vernünftigen Satzung, die mit der Schrift in deut-  
lichem Zusammenhang steht, seine Verurteilung begründet.  
Auch der Fall, mit dem Jesus dort den Streit der Über-  
lieferung gegen Gottes Gebot beweist, enthält keine Über-  
treibung. Das pharisäische Gesetzbuch erzählt einen solchen  
Fall aus Bethoron,<sup>2)</sup> der noch in das erste Jahrhundert ge-

<sup>1)</sup> Matth. 23, 2—12. Joh. 10, 1—11. Matth. 15, 13. 14. — <sup>2)</sup> Seit dem  
Ende des Kriegs gegen Hadrian gehörte Bethoron zu dem den Juden  
verbotenen Gebiet.

hören wird, und der Eindruck wäre unrichtig, dass damit die Entscheidung durch eine Kleinigkeit begründet sei. Aus jener Erzählung ergibt sich, dass damals die Dorfschaft wusste: der Sohn wende seinem Vater nichts mehr zu, und dass sie, weil er nun einmal das unheilvolle Wort gesprochen hat, dies als seine Pflicht ansah. Der Sohn hätte den Vater gern zu seiner Hochzeit zu sich geladen, darf es aber nicht; das wäre Sünde. Dass hier öffentlich Religion und Moral gegeneinander gekehrt sind und zur Ehre Gottes dem Menschen die Liebe verweigert wird, liegt auf der Hand. In der Darstellung des betenden Pharisäers und des ältern Bruders fällt das hellste Licht auf das, was Jesus die pharisäische Sünde nennt, ohne ein bitteres Wort. Dem grollenden Bruder wird vielmehr sein Sohnesrecht im Haus des Vaters mit dem grössten Nachdruck zuerkannt. Wenn Jesus das masslos gehäufte Gebet der Pharisäer ein Gestotter nennt, so ist das Bild freilich beredt und der Pfeil scharf; aber es ist ihm damit nicht abgesprochen, dass er zu beten versucht, und der Gedanke: er verschaffe sich durch die Häufung des Gebets die Erhörung, tut ihm kein Unrecht.<sup>1)</sup> Die Regel: den Freund lieben, den Feind hassen,<sup>2)</sup> hat in dieser klaren Bestimmtheit schwerlich ein Pharisäer formuliert. Davon aber, dass Jesus mit ihr der alttestamentlichen Gemeinde oder gar den Pharisäern Unrecht tue, spricht kein Historiker; zu seiner Zeit feierte ja bereits die ganze Gemeinde mit Begeisterung Purim. Das abschliessende Urtheil, Matth. 23, trägt freilich ein mächtiges Pathos in sich, das der Schwere bewusst ist, die sich an diese Entscheidung heftet; aber auch hier werden die pharisäischen Wunderlichkeiten, ihr verzehnteter Kümmel und die Waschungen der Becher usf., nicht verspottet, sondern ihnen ausdrücklich freigegeben, und der Zorn richtet sich nur gegen das, worin sich Bosheit offenbart, und keinem dieser Sätze fehlt in der jüdischen Literatur die reichliche Bestätigung.<sup>3)</sup>

Jesus stellt aber seinen Angriff nicht nur unter die Regel der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, sondern bietet auch dem Pharisäer fortwährend die volle Vergebung an. Er bricht mit ihm nicht, obgleich er zu verzeihen vermag,

<sup>1)</sup> Matth. 6, 7. — <sup>2)</sup> Matth. 5, 43. — <sup>3)</sup> Einzig 23, 4: dass der Pharisäer nur für andre die schweren Lasten binde, kann befremden; siehe darüber S. 240.

sondern weil er vergeben will, der Pharisäer aber ihm verwehrt, den andern zu vergeben, und auch für sich die Vergebung nicht begehrt; denn Jesus will völlig vergeben, nämlich so, dass er durch sein Vergeben die Busse bewirkt und seinen Empfänger vom Bösen löst. Weil aber der Pharisäer seine Sünde zu seiner Frömmigkeit rechnet, darum widersetzt er sich der Busse und lehnt die Vergebung ab. So kam das Ergebnis zustand, das den ganzen Fortgang der Ereignisse bedingt, dass sich die Verurteilung Jesu nicht auf die unfrohen und unwissenden, sondern auf die frommen und unterrichteten Glieder Israels bezog, nicht um deswillen, worin sie ihre Sünde und Schwachheit sahn, sondern um deswillen, was ihnen als ihre Heiligkeit und ihr Vorzug erschien. Der Bruch wurde darum schwer, weil Jesus im Pharisäismus das Endergebnis der Geschichte Israels sah. Er war das Beste in der Gemeinde und dieses Beste war die Verkehrung der Frömmigkeit in die Verherrlichung des Menschen, eine Gerechtigkeit, aus der die Bosheit entstand. Da sich aber der Pharisäismus die Gemeinde bereits unterworfen und ihr Geschick an sich geknüpft hatte, so handelte es sich bei diesem Kampf nicht nur um eine Gruppe von Verirrten, die nicht mehr zur übrigen Gemeinde zurückgebracht werden konnten, sondern um das ganze Volk. Der Blinde führt den Blinden zur Grube.<sup>1)</sup>

Ebenso deutlich ist, warum die Scheidung vom Pharisäismus Jesus nicht von der Gemeinde entfremdete, warum er auch so mit ganzer Seele Jude blieb. Er gestand dem Pharisäer nicht zu, dass er durch die Lehre und Leitung Gottes zu dem geworden sei, was er war, und das Wort der Schrift mit reinem Sinn höre und übe. Dass Gottes Wort und Gnade jene boshafte Heiligen schaffe, die sich selbst mit ihrer Frömmigkeit verherrlichen, gab Jesus ihnen nie zu. Deshalb sind für ihn seine Verurteilung des Pharisäismus und sein Anschluss an die Gemeinde ein einheitlicher Akt. Weil er wirklich Jude war, war er nicht Pharisäer. Aus demselben Grund, der dort seine Gemeinschaft begründet, entsteht hier seine Gegnerschaft. Mit dem Werk des Vaters ist er eins, darum von denen geschieden, die es verderben. Aus demselben Bewusstsein Gottes, das ihn zu seinem Sohn macht, entsteht dort sein Anschluss, hier seine Abstossung.

<sup>1)</sup> Matth. 15, 14.



Der Gegensatz zwischen Jesus und dem Pharisäismus übertrug sich auch auf den Christusgedanken. Die Formel: bei den Pharisäern sei er politisch, bei Jesus unpolitisch gefasst, berührt nur die Oberfläche.<sup>1)</sup> Sie verkennt leicht beim Pharisäismus seinen zu Gott gewendeten Ernst. Er hat freilich den Gegensatz, der mit dem »Königtum Gottes« verbunden ist, stolz gegen die römischen Weltherrscher gewendet. Wenn sich Gott auf seinen Thron setzt, so versinkt die angemasste Herrschaft des Menschen, der sich selbst vergöttert, und der Knechtsstand der Gemeinde hört auf. Damit versank aber im Reichsbegriff des Pharisäers der Gottesgedanke nicht, sondern es bleibt für seine Erwartung die Hauptsache, dass Gott seine Grösse kundtue. Nur eine politische Träumerei wurde die pharisäische Eschatologie nie. Andererseits hatte auch Jesus am Regiment der Herodier und Römer kein Wohlgefallen. Als ihm die Bluttat des Pilatus an den Galiläern gemeldet wird, wohl in der Meinung: er sei berufen ihr Rächer zu sein und den Gewalttaten des Pilatus zu wehren, lehnt er freilich den Widerstand gegen Pilatus ab; indem er aber sein Regiment neben den Einsturz des Turms in Siloah stellt, ist es als ein Unglück bezeichnet, das dadurch für die Gemeinde fruchtbar werden soll, dass es sie zur Busse führt. Den Tetrarchen hat er nicht einen Löwen oder Wolf, sondern bloss einen Fuchs genannt; einem wilden Tier gleicht er auch so.<sup>2)</sup> Damit, dass seine Herrschaft nicht von dieser Welt ist und ihm nicht dadurch verschafft wird, dass seine Diener für ihn kämpfen, sondern ihren Grund allein in Gottes Herrschaft hat, ist nicht ausgesagt, dass sie die Zustände dieser Welt unverändert lassen wird.<sup>3)</sup> Nach seiner Weissagung wird durch die göttliche Herrschaft die Macht aller andern Herrscher abgetan. Die Trennung Jesu vom messianischen Gedanken der Pharisäer entstand nicht an der verschiedenen Beurteilung der politischen Verhältnisse, sondern ist die Folge eines tieferen Konflikts.

<sup>1)</sup> Versteht man unter Politik eine von religiösen und ethischen Normen getrennte Technik in der Formation der Sozietäten, so wird ein Begriff zur Deutung Jesu verwendet, der für ihn gar nicht existierte. In diesem Sinn dachten auch die Pharisäer nicht politisch. Beide begründen die Gemeinde auf eine vollständige Gemeinschaft, die nicht nur durch Technik und Zwang, sondern durch Willensgemeinschaft entsteht und darum einen Lebensverband ergibt. — <sup>2)</sup> Luk. 13, 1—5. 32. — <sup>3)</sup> Joh. 18, 36.

Jenen Willen, der den Menschen erhöht und Gott ihm dienstbar machen will, hält der Pharisäismus auch in seiner Hoffnung fest und verlangt deshalb, dass Gott durch seine letzte Offenbarung Israels Verherrlichung bewirke. Hier schneidet Jesus durch: Gottes Königtum verherrlicht Gott. Das kommt schon im Unser Vater zum vollen Ausdruck. Ein Gebet, das auf die letzte Vollendung sieht, ohne dass der Wille sich nach dem Sieg, dem Ruhm und der Herrschaft der Judenschaft ausstreckt, hebt den Pharisäismus auf. Auch bei Jesus entsteht aus der Wendung der Liebe zu Gott nicht der Wunsch nach der Vernichtung des Volks oder der Welt; Gott herrscht durch seine Gnade und verherrlicht sich durch seine Gaben an ihren Empfängern. Aber Jesu Wille gilt ernsthaft ihm, dem Geber, nicht bloss seinen Gaben, und sucht nicht bloss die Hilfe, durch die der menschliche Lebensstand erhöht wird, sondern Gott.

Darum kennt die Weissagung Jesu keine Gebundenheit Gottes an den gegenwärtigen Bestand Israels, während für den Pharisäismus der unzerstörbare Fortbestand der jetzigen Gemeinde das Axiom ist, das seine ganze Hoffnung bestimmt. Er hält darum an den gegenwärtigen Erwählungszeichen, am Tempel, an der Beschneidung, an der Heiligkeit Jerusalems und Palästinas auch für die Zukunft fest, und wendet die drohende Seite der Weissagung nur gegen die Heiden, wenn auch mit Einschluss derer, die innerhalb der Gemeinde heidnisch leben. Jesus bejaht die göttliche Rechtsbewirkung in ihrer reinen Gerechtigkeit für alle, und zuerst für die zu Gott Berufenen, sei es die jüdische, sei es seine eigene Gemeinde.

Darum tritt für ihn die Eschatologie in Verbindung mit Bedürfnissen, die der Pharisäismus nicht oder doch nicht mit vorherrschender Wichtigkeit zur Hoffnung in Beziehung brachte. Weil Gottes Herrschaft die Beseitigung alles Bösen wirkt, so entsteht das Bedürfnis nach Vergebung, nach derjenigen Hilfe, die die Sünde im Menschen beendet. Der Pharisäismus verwies dafür jeden auf die Leistungsfähigkeit seiner Freiheit; Israel stellt seine Gerechtigkeit vor Gott durch seinen Gehorsam gegen das Gesetz her. Für den Christus bleibt als das von ihm zu leistende Werk die Veränderung der Lage, die jetzt die Gemeinde drückt. Jesus ist dagegen deshalb der Christus, weil er die Sünde der

Welt wegträgt. Daraus entstand notwendig eine andre Schätzung der politischen Bestrebungen des Judentums.

Damit war die Eschatologie auch von ihrem sinnlichen Zug gereinigt. Für den Pharisäismus behält die Hoffnung auf das ewige Leben eine physiologische Färbung; ein Naturwunder gibt schliesslich der Gemeinde die Unsterblichkeit, da ja die ethische Frage selbständig neben der Hoffnung auf das ewige Leben stand und zuerst für sich durch die Gerechtigkeit des Menschen und ihre Anerkennung durch das göttliche Urteil zur Erledigung kommt. Für Jesus gab es hier keinen Dualismus. Sünde und Tod weichen miteinander; die Gerechtigkeit und das Leben gibt Gott miteinander. Die Verheissung zerfällt nicht in ein Vielerlei isoliert nebeneinander stehender Güter, als ob das religiöse, das sittliche und das Lebensproblem einzeln für sich lösbar wären. Der Fall des Menschen und wieder seine Aufrichtung geschieht von einem Punkt aus, durch die unteilbare Gnade Gottes, die den Menschen zu Gott, dadurch auch in die Gerechtigkeit und Güte, dadurch auch in das Leben versetzt.

Solange der Egoismus die Hoffnung gestaltet, regt sich in ihr immer auch die Sinnlichkeit. Weil Gott den Juden verherrlichen soll, darum endet der ganze Vorgang in einem Wohlleben, das mehr oder weniger sinnliche Farben bekommt, wenn auch anerkannt werden darf, dass der Pharisäismus hierin ein gewisses Mass bewahrt hat. Die sexuelle Lüsternheit regen die Zukunftsbilder nicht auf; auch die Schätzung des Gelds kommt mehr in der Form ans Licht, dass dann die Schätze so reichlich herumliegen, dass die Sucht nach Reichtum erlischt, weil ihn alle mühelos haben. Andererseits hat auch Jesu Weissagung keine spiritualistische Richtung, sondern ist Auferstehungslehre, umfasst also Natur und Geist, Leib und Seele. Das ewige Ziel wird nicht durch die Vernichtung der Natur und des Leibs, sondern durch ihre Erneuerung zu erhöhter Lebendigkeit erreicht. Dennoch hat der Gegensatz, der an dieser Stelle zwischen Jesus und dem Pharisäismus bestand, Wichtigkeit; er kommt durch die Erörterung über die Auferstehung zur deutlichen Definition.<sup>1)</sup> Während der Pharisäer die Rückkehr der Toten in den gegenwärtigen Zustand lehrt, und nicht eine wesentlich höhere Lebensstufe mit dem Auferstehungszustand verbindet, bedeutet er für

<sup>1)</sup> Matth. 22, 23—33.

Jesus den Empfang eines qualitativ andern, höhern Lebens, das uns die Befreiung von den gegenwärtigen Bedürfnissen und Trieben bringt. Wie schon für die Gegenwart das sinnliche Begehren in der Freude an Gott zur Ruhe gebracht und »den Armen die gute Botschaft gesagt wird«, in der Meinung, sie empfangen mit ihr, was sie in ihrer Armut selig macht, so wird auch im Zukunftsbild die Liebe auf das gerichtet, was Gottes ist, auf ein Leben, wie das der Engel, womit die sinnlich erregte Lust abfällt.

Das berührte die Fassung des Geistbegriffs tief. Dass »der Geist lebendig mache«, ist ein Axiom, das Jesus mit dem Pharisäismus teilt. Wenn aber das Leben, durch das der Geist die Toten belebt, nur den gegenwärtigen Zustand wiederherstellt, dann bedarf es keiner zweiten Geburt, weil dann der Geist den Lebenden nichts zu geben hat, nichts, was ihre Beziehung zu Gott innerlich veränderte. Weil Jesus dagegen für den Vollendungszustand der Gemeinde den Restaurationsgedanken ablehnte, konnte er jenen nicht mehr mit der Sorglosigkeit des Pharisäismus unmittelbar an den gegenwärtigen Zustand des Menschen anfügen, als besässe er jetzt schon alle Bedingungen, die ihn zur Vollendung führen. Die neue Fassung der Auferstehung und die neue Gestalt seiner Ethik, die er mit der Formel »Geburt aus dem Geist« aussprach, sind die zusammengehörenden Glieder eines einheitlichen Gedankengangs.

Für die Christologie entstand durch die ernst gemeinte Erhebung der Hoffnung zu Gott Raum für die Menschlichkeit, während der Pharisäismus in der Offenbarung der göttlichen Macht das Neue sucht, was der Gegenwart noch fehlte und allem die Vollendung schafft. Das drängt aus dem Christusbegriff die ethischen Merkmale hinaus und macht die Allgewalt zu seiner wesentlichen Eigenschaft, mit der er Israels Feinde vernichten und Jerusalem zum Ort aller Wonne machen wird. Damit erhält das Christusbild unvermeidlich einen doketischen Zug. Für Jesus entstand dagegen, weil er Gott nicht nur in seiner Macht, sondern zuerst in seiner Gnade vor Augen hat, auch in seinem Sohnesverhältnis Raum für ein echtes, wirkliches Menschenleben. Er konnte so Mensch sein, dass er beim Vater war, so sein Sohn sein, dass er Mensch sein konnte. Denn der entscheidende Punkt, an dem sich die Gemeinschaft mit Gott herstellt, liegt für



ihn im personhaften Lebensakt. Vom Vater gekannt sein, heisst in seiner Liebe stehn; den Vater kennen, ihn lieben. Die volle Gottesliebe, die den Sohn Gottes macht, hat er aber auch in seiner menschlichen Lebensgeschichte und auf dem Kreuzesweg.

Die Trennung im Christusbild hat diejenige Trennung, die an den elementaren religiösen und ethischen Normen entstanden ist, auf beiden Seiten vertieft. Der Pharisäer lehnte eine Ethik ab, die zu diesem Messianismus führte, und für Jesus fiel die pharisäische Frömmigkeit vollends unter ein negatives Urteil, weil sie seine Sendung durch Gott verkannte, und ihm bei seiner Arbeit nicht nur nicht half, sondern mit allen ihren Kräften widerstand. Es stiessen so zwei klare, runde Verneinungen aufeinander. Was Jesus besass, begehrte der Pharisäer nicht, wenigstens nicht so, dass es ihm als das vollendete Heil und die Erfüllung des messianischen Ziels erschienen wäre; was der Pharisäer begehrte, begehrte Jesus nicht, wenigstens nicht so, dass er es als wesentlich für die Verherrlichung Gottes und die Vollendung der Menschheit geschätzt hätte. Daher wurde aus der Reichspredigt ein richterliches Urteil, das den Anspruch des Pharisäismus auf Gottes Gnade und Reich zerbrach.

Weil der Kampf mit dem Pharisäismus die Geschichte Jesu und des Christentums von Anfang an bestimmt, ist jener an dieser wirksam mitbeteiligt, weil der Gegner, durch dessen Überwindung der eigne Besitz erworben und bewahrt wird, diesen mitbestimmt. Das weitverbreitete Sträuben gegen die Tatsache, dass das Christentum ohne die Herrschaft des Pharisäismus über die jüdische Gemeinde undenkbar ist und in der Anlehnung an ihn wie im Gegensatz gegen ihn seine Geschichte und Lehre erhalten hat, schädigt das Verständnis der neutestamentlichen Geschichte in allen ihren Vorgängen und erzeugt eine Menge von Phantasien, die nun Fremdartiges, heidnische oder gnostische Gedanken mit den christlichen Überzeugungen in Beziehung bringen. Sie wird aber nur durch die herkömmlichen Karikaturen des Pharisäismus gestützt, die für seinen religiösen Ernst blind bleiben, und diese hängen ihrerseits nicht selten damit zusammen, dass die religiöse Tendenz der Darsteller im Grunde ungebrochen pharisäisch war, so dass der Kritiker im Kampf Jesu mit dem Pharisäismus innerlich auf der Seite des Pharisäismus stand.

Dann musste, damit die Polemik Jesu nicht auch die eigne Religiosität treffe, ein Zerrbild des Pharisäismus geschaffen werden, gegen das nun der Bussruf gerichtet wird.

Die Beziehungen des Pharisäismus zum Christentum wurden deshalb kräftig, weil seine Bestreitung nicht einfach durch eine totale Verneinung geführt werden konnte, sondern an ihm das getrennt werden musste, was seine Wahrheit und sein Recht, und was seine Sünde ergibt. Mit der Wahrheit im Pharisäismus führte gerade der Kampf die volle, wirksame Einigung herbei. Weil Jesus im Pharisäismus eine Gehorsamsreligion sich gegenüber hat, die doch im Streit mit Gott endet, schafft er ihre Überwindung dadurch, dass er im Gehorsam die Sohnschaft Gottes hat, nun aber wirklich im Gehorsam. Weil ihm dort die religiöse Hoffart gegenübersteht, wird ihm für sein ganzes Verhalten die Demut zur Pflicht, da er die Sündlichkeit der Hoffart nur dadurch zeigen kann, dass er als der Sohn demütig ist, und dadurch gibt er dem auch dem Pharisäismus vorschwebenden Demutsideal die wirkliche Macht. Weil der Pharisäismus sich aus der Schrift den Anlass zur Versündigung machte, wird Jesus ihr untertan und zugleich ihr gegenüber frei. Er gab dem Kampf dadurch seinen vollen Ernst, dass er auch dem, was dem Pharisäismus an der Schrift zum Stützpunkt diente, die ewige Geltung entzog.

## 5.

### Der Gegensatz Jesu gegen den Lehrstand.

Die Schriftgelehrten stellt Jesus mit den Pharisäern unter dasselbe Urteil. Denn die gelehrte Bewegung, aus der das Rabbinat entsteht, und die pharisäische Strömung hängen in ihrem Ursprung eng zusammen und stärkten sich gegenseitig. Der Eifer für das Gesetz erzeugte den Eifer für die Theologie und das Studium, das seine Richtung durch den Grundsatz der Pharisäer bekam: die Erfüllung des Gesetzes sei das wichtigste Anliegen des Volks und bedinge sein Geschick. Deshalb hat die Herrschaft der »Weisen« über die Gemeinde ihre Unterwerfung unter die pharisäischen Normen bewirkt. Jesus bewährte den Ernst seiner Verurteilung des Pharisäismus dadurch, dass er auch mit dem Rabbinat öffentlich brach. Nun war es völlig klar, dass der Bussruf allen galt. Wenn sich am Wandel der Gerechten Flecken fanden, so

war der Gedanke immer noch möglich: deshalb sei doch die Lehre unantastbar, aus der Schrift geschöpft und durch die Überlieferung der Jahrhunderte geheiligt. Wenn aber Jesus auch die Lehrer beschuldigte, dann war niemand in Israel vor ihm gerecht. Lukas hat an jenem Lehrer, der den Angriff Jesu auf den Pharisäismus vor Augen hatte und es trotzdem immer noch für unmöglich hielt, dass er auch den Lehrstand treffen wollte, sichtbar gemacht, wie tief es die Gemeinde aufregte, als Jesus die als unantastbar geltende Autorität der Gelehrten zerbrach.<sup>1)</sup>

Zwischen den Gedanken Jesu und der öffentlichen Lehre stellt sein Glaube an die Schrift und seine Teilnahme am Gottesdienst der Gemeinde eine grosse Gemeinsamkeit her. Die Tatsache ist deutlich, dass er sich nicht bemüht, eine eigne religiöse Sprache zu schaffen, was wieder darin seinen Grund hat, dass er keinen durch seine Neuheit überraschenden Gedankengang zu gewinnen sucht. Die Frage, ob ein Gedanke neu oder alt sei, erlangt in den Evangelien überhaupt keine Wichtigkeit. Was Jesus sagt, wird nicht dadurch empfohlen, dass es alt und von jeher gelehrt worden sei, und ebensowenig dadurch, dass es neu und bisher von niemand erkannt worden sei. Das Interesse, das seine Denkarbeit regiert, ist auf die Wahrheit gerichtet. So war er, weil er den Bussruf auszurichten hat. Er sucht die Not der Gemeinde nicht im Zustand ihres Denkens und die Gabe, die er ihr überbringt, nicht in einer neuen Erkenntnis. Deshalb formt er seinen Gedanken aus den in der Gemeinde lebendigen Überzeugungen und sein Wort aus dem in ihr vorhandenen Sprachbestand. Es lässt sich auch nicht wahrnehmen, dass er sich nur so weit am religiösen Sprachgebrauch beteiligte, als er direkt durch die Schrift gegeben war. Er stellt sich, ohne dass er einen Gegensatz zwischen dem Vergangenen und Gegenwärtigen, zwischen dem Buch und der Gemeinde stiftete, in die jetzt lebendige Gedankenwelt hinein, auch wenn sie erst nach dem Abschluss-des Kanons durch die seither geschehene Denkarbeit entstanden ist.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Luk. 11, 45. — <sup>2)</sup> Die in der Synagoge lebendigen Worte treten im Bussruf Jesu und in der Verkündigung der Gottesherrschaft gleichmässig hervor: Umkehr, an ihn glauben, die Kleingläubigen, die guten Werke, einen Schatz im Himmel sammeln, die Gerechten, die der Umkehr nicht bedürfen, die Schulden, die Schulden erlassen, rechtfertigen, Versuchung,

Auch in der Auslegung der Schrift verfährt er wie seine Zeitgenossen. Er weiss sich in Übereinstimmung mit ihnen, wenn er Ps. 110 oder den Menschensohn Daniels auf den Verheissenen bezieht, oder wenn er an der ehernen Schlange die errettende Kraft des Glaubens verdeutlicht. Seine Beweise für die Auferstehung und für sein Recht, am Sabbat zu heilen, aus dem Gesetz und die Verteidigung seiner Sohnschaft Gottes aus Ps. 82, 6 und seiner Freiheit aus 1 Sam. 21, 7 gleichen in der Art, wie er den Analogieschluss bildet, der Methode des Rabbinats.<sup>1)</sup> Er hat aber nie den Anschluss an dieses gesucht; so wäre aus seinem Busswort eine Klage über ihre gemeinsame, einst auch ihn blendende Verirrung geworden. Er war mit der Gemeinde vereint, nicht mit einer Häresie oder einem besonderen Stand in ihr. Alles, was als schriftgelehrte Kunst bezeichnet werden kann, hat er abgelehnt. Es ist keine allegorische Auslegung von Jesus überliefert, keine Deutung auf Grund der Verwendung desselben Worts in den verschiednen Schriftstellen, oder ähnliche Kunststücke, wie sie die Schriftforschung der Lehrer betrieb. Sein Gebrauch der Bibel drückt die Überzeugung aus: sie sage Gottes Willen deutlich und erhalte ihre Tiefe nicht erst durch die Kunst der Ausleger.

An der Denkkraft, die zum Wettbewerb mit dem Lehrstand nötig war, fehlte es ihm nicht. In Sprüchen, wie sie die Bergpredigt enthält, wird ein grosses Denkvermögen sichtbar, ebenso in den Gleichnissen. Und selbst wenn ihn seine Begabung dabei nicht unterstützt hätte: wir treffen in der Religionsgeschichte viele Versuche an, Theologie zu schaffen, die nicht durch ein besondres Denkvermögen veranlasst sind. Entstand nicht schon aus seinem besondern Ärgernis, die Sünden bekennen, sich selbst niedrig oder hoch machen, Licht, Wahrheit, Liebe, die Wahrheit tun, einander lieben, wandeln, unser Vater in den Himmeln, Königtum der Himmel und Gottes, Gottes Söhne, Gottes Wille, den Willen Gottes tun, die Stunde, im Namen Gottes, den Namen Gottes heiligen, von oben, diese Welt, die künftige Welt, der Gesalbte, Jünger, nachfolgen, der heilige Geist, die Schrift, die Schrift erfüllen, die Gemeinde Gottes, das Haus Gottes, die Welt, die Völker der Welt, der Fürst der Welt, der Verkläger, die Engel des Verklägers, Paraklet, der Tag des Gerichts, der letzte Tag, die Auferstehung der Toten, das ewige Leben, das Leben haben, das Paradies, das Gericht der Gehenna, das alles sind schon in der jüdischen Frömmigkeit vorhandene Formeln.

<sup>1)</sup> Matth. 22, 31. 12, 3—5. Joh. 7, 22. 10, 34. 3, 14.



Besitz, aus seinem Sohnschaftsbewusstsein, der stärkste Antrieb zur Lehrbildung? In der Christenheit wirkt der Glaube an den Christus sofort kräftig als Erreger der Denkarbeit, in normaler (Paulus) und abnormer Weise (Gnosis), weil mit Christus das Letzte und Höchste gegenwärtig wird und die Frage, wie das, was man erlebte, wirklich das Vollendete und Ewige sei, das Denken mächtig spannen kann. Bei Jesus ist aber das Bestreben nicht vorhanden, eine Theorie zu bilden, die Gottes Werk beschrieb und erklärte.<sup>1)</sup> Auch dann, als er mit dem Pharisäismus auch das Rabbinat bestritt, hat er der Theologie nicht Theologie entgegengesetzt. Der Verdienstgedanke, den der Pharisäismus beständig handhabt, hat den Keim zu dem in sich, was man heute eine »Weltanschauung« nennt. Er führt zu bestimmten Aufstellungen über das Verhältnis des göttlichen Wollens und Wirkens zum menschlichen Wollen und Wirken; er erweckt, da er das Recht und die Liebe miteinander in Gegensatz bringt, die Frage nach der als letzte Instanz gültigen Norm; und da er den Einzelnen vollständig an die für alle gültigen, die Gemeinde regierenden Rechtssätze band, erzeugt er die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem öffentlichen Recht und der Pflicht des Einzelnen. Jesus hat aber bei seinem Angriff auf die Pharisäer einzig das gewollt, dass die Verwerflichkeit ihres Verhaltens erkennbar sei, und ging nie auf die theoretische Basis ihrer Praxis ein. Er macht sichtbar, dass die selbstgefällige Bewunderung der eignen Leistung verwerflich ist und dass eine Gerechtigkeit, der die Liebe fehlt, zur Sünde wird und dass eine Gemeinschaft, die den Einzelnen knechtet und von Gott scheidet, den Menschen verdirbt. Aber den Begriff »Verdienst« definiert er nicht, und leitet nicht das Recht aus der göttlichen Gnade ab, und sichert die unverletzliche Freiheit des Einzelnen gegen den Druck der Gemeinschaft nicht durch eine theoretische Konstruktion der normalen Gemeinde. Er sieht zwar die Gefährlichkeit der kranken Lehre. Durch sie wird der Pharisäismus zu einem Sauerteig, vor dessen unbewusst wirkender Macht auch Jesu Jünger nicht sicher sind,<sup>2)</sup> und deshalb traf seine Verurteilung auch die Lehrer. Er hat es aber abgelehnt, dass er, weil sein Gegner sich auf eine theologische

<sup>1)</sup> Über die Denkarbeit Jesu ist bei seiner Frömmigkeit zu sprechen, V, 2. — <sup>2)</sup> Matth. 16, 12. 15, 14.

Arbeit stützte, dieselbe Methode verwenden müsse, um ihn zu überwinden. Da er selbst in der Liebe handelt, die den Willen vom Menschen weg zu Gott wendet, in seiner Tat die Gnade mit der Gerechtigkeit vereint, und in der Freiheit lebt, die für das inwendige Leben keinen andern Zeugen und noch weniger einen andern Richter zulässt als Gott allein, macht er dadurch, dass er seinen Willen gegen den der andern stellt, ihnen die Verwerflichkeit ihres Willens sichtbar und seine Jünger von ihnen frei. Dagegen trat er nicht auch selbst als ein Weiser auf. Das macht Johannes in seiner Weise noch deutlicher als Matthäus. Obgleich er seiner Darstellung eine geschlossene Einheitlichkeit zu geben vermag, enthält sie nichts von einer Theologie Jesu, keine Ansätze zur Bildung einer Theorie, die irgendwie eine Totalität der Erkenntnis anstrebte. Er gibt einzig die Aussage Jesu über sich selbst, jenes »Ich bin«, das das Verhältnis der Menschen zu ihm auf Grund seiner Gemeinschaft mit dem Vater bestimmt.

Der Bussruf und seine Begründung auf Gottes Herrschaft haben es Jesus verboten, sei es im Kampf, sei es in der Gemeinschaft mit dem Rabbinat, auch zum Theologen zu werden. Gottes Königtum wird nicht dadurch erlebt, dass Gott besser verstanden wird als bisher, sondern dadurch, dass Israel, voran seine Lehrer und Frommen, ihre Sünde gestehen, reuig umkehren und tun, was Gottes Gnade von ihnen verlangt. Das neue Gebot, dem sie gehorchen sollen, leitet sie zur Liebe an. Weil Jesus sie hat, verlegt er sein Ziel nicht bloss in die Bildung von Gedanken; ihm sind die Menschen auf die Seele gelegt. Diesen wird freilich die Bekehrung nur durch einen neuen Gedanken möglich, und er gibt ihnen denselben soweit, als er die Voraussetzung für ihre Bekehrung ist. Daher haben die seinen Bussruf formulierenden Worte gleichzeitig den höchsten Lehrwert. Man erwäge in dieser Hinsicht die Stücke, die die Berufung der drei frommen Gruppen Kapernaums, der Lehrer, Pharisäer und Johannisjünger, zur Busse beschreiben, oder den Bussruf an die Parteien von Jerusalem; jeder dieser Sätze: Auf Erden wird die Sünde vergeben; der Arzt gehört zu den Kranken; die Festgenossen fasten nicht, und: Nicht Geld, sondern Gott, nicht Irdisches, sondern Himmlisches, ein einiges Gebot Gottes, Christus herrscht bei Gottes Thron,

trägt mit strahlender Leuchtkraft in weite Gebiete unsres Lebens die Klarheit hinein. Aber der Gedanke wird nur so gegeben, wie er zur Begründung des guten Willens nötig ist, nicht so, dass Jesus die Willensfrage in eine Denkfrage verwandelte und die Füllung des Intellekts mit Erkenntnis an die Stelle des Gehorsams setzte, nicht so, dass er die Gemeinde durch glänzende Gedanken an sich fesselte und ihr dadurch die Entscheidung ersparte, die der Bussruf von ihr verlangt. Jesus hat mit Konsequenz den Primat des Willens für unsre Beziehung zu Gott gelehrt. Die Einigung mit Gott geschieht dadurch, dass der Mensch den Willen Gottes will, so will, dass er ihn tut. Daraus entsteht die Gewissheit Gottes.<sup>1)</sup>

Er verzichtet damit auf seine eigne Verherrlichung. Der Lehrstand hatte es ihm durch die Herrschaft, die er über die Gemeinde errang, vorgemacht, dass der, der seinen Scharfsinn funkeln und die Grösse seines Gedächtnisses glänzen lässt, sich die Gemeinde unterwirft. Eben dieser selbstische Gebrauch der Erkenntnis fällt für ihn unter das Urteil »Sünde«. Die Theologen »reden aus sich selbst«, darum auch für sich selbst. Das kann er nicht. Wie er das Zeichen nicht braucht, um damit seine eigne Macht zu begründen, so benützt er auch sein allen überlegenes Denkvermögen nicht dazu, um sich mit ihm Grösse zu verschaffen. Es liegt ihm daran, dass der Wille des Vaters geschieht. Daraus, dass sich die Lehrer mit ihrer Weisheit die Herrschaft verschaffen, entsteht auch jener Zwiespalt zwischen ihrer Lehre und ihrem Handeln, der sie nach Jesu Urteil zu Sündern macht<sup>2)</sup>. Damit ist dem Rabbinat nicht bestritten, dass es an die Erfüllung des Gesetzes einen starken, oft sogar leidenschaftlichen Willen setzt. Es denkt aber bei der Bildung der Lehre nur an das, was man von der Gemeinde fordern und den andern auflegen müsse, damit das Gesetz in Geltung stehe. Das Studium erhält nicht durch die Frage sein Ziel, ob und wie der Lehrer selbst Gottes Willen tue. Daraus entstehen die Übertreibungen und Härten der Lehre. Je grösser ein Lehrer die Last macht, um so gerechter und berühmter wird er. Das wäre anders, wenn sie ernsthaft auf ihre Erkenntnis ihre Lebensführung gründeten. Es wird an diesem Spruch sichtbar, dass Jesus durch die intellektualistische Tendenz im Theologiebetrieb der Schule verletzt

<sup>1)</sup> Joh. 7, 17. — <sup>2)</sup> Matth. 23, 3. 4.

war, der bloss für den religiösen Lehrsatz sorgt und die scholastische Haltung, die er dadurch bekommt, nicht als Schaden empfindet. Für die Schule wurde es zur Hauptsache, dass man wisse, was das Gesetz und die Überlieferung anordnen; sie konstruiert deshalb vielfach ein rein ideales Recht, durch das man nicht erfährt, was die Frommen wirklich tun, weil die Praxis ganz davon geschieden ist. Aber auch jetzt, wo Jesus den Lehrern den Widerspruch zwischen ihrer Lehre und ihrer Tat vorhält, stützt er seinen Angriff nicht durch logische Erwägungen, nicht dadurch, dass ihre Methode kindisch und unfruchtbar sei, sondern richtet auch jetzt seine Verurteilung auf ihren Willen, der sich in dieser Gestaltung ihres Denkens offenbart: es liegt darin Unwahrhaftigkeit und Härte, wenn sie in Gottes Namen Gebote konstruieren, die denen, die sie tun, das Schwerste befehlen, während sie selber sie nicht tun. Dadurch, dass sie bei sich die Person und die Lehre scheiden und neben die heilige Lehre den unheiligen Willen setzen, verderben sie nicht nur sich selbst, sondern auch die Gemeinde, die sie an ihre Führung gebunden haben. Weil sie nicht zu Gott hinzutreten, ist dies nun auch der Gemeinde nicht erlaubt. Deshalb gab ihnen Jesus ihr Gleichnis nicht im Hirten, sondern im Räuber und Dieb.<sup>1)</sup>

Deshalb hat er den Vater dafür gepriesen, dass er seine Offenbarung den Weisen, weil sie weise sind, entzog und sie den Unmündigen gab.<sup>2)</sup> Dass sich für ihn daraus das Kreuz ergab, lag hell im Licht. Indem er dennoch Gott für diese Gestaltung seiner Offenbarung dankt, drückt er aus, dass er in ihr Gottes Herrlichkeit wahrzunehmen vermag. Gottes Grösse und Gnade erscheint dadurch, dass er sein Werk nicht dazu tut, damit der Mensch für sein Denken daran einen Stoff habe und seine intellektuelle Grösse und Anstrengung verherrlicht sei, sondern dazu, damit der Mensch tue, was auch der Unmündige kann, Gott glaube und gehorche. Indem Gott dadurch den Ruhm der Weisen beendet, macht er seine Hoheit, aber auch die Vollkommenheit seiner Gnade kund, und dafür hat ihm Jesus gedankt. Schon bei seinen ersten Schritten leitete ihn derselbe Gedankengang; schon damit, dass er Fischer zu seinen ersten Jüngern machte, hat er sich vom Lehrstand geschieden und von Gott erwartet, dass er sich Unmündigen offenbare.

<sup>1)</sup> Matth. 23, 13. Luk. 11, 52. Joh. 10, 8. 10. — <sup>2)</sup> Matth. 11, 25.



Der Busse traut er zu, dass sie auch die kranke theologische Tradition zerstören werde, so dass die Widerlegung ihrer einzelnen Sätze nicht nötig sei. Mit der schlechten Moral wird auch das törichte Dogma, mit dem verkehrten Willen auch das träumende Denken enden, und am neuen Willen ein neuer Gedanke entstehen. Das beruhigte ihn auch im Blick auf den Schriftgebrauch seiner Jünger, obwohl an der Schrift immer ein Bedürfnis nach Unterricht und Gelehrsamkeit entsteht. Sie werden, da sie seine Sendung erkannt haben und sein Wort bewahren, auch die Schrift in Übereinstimmung mit Gottes Werk verstehen.<sup>1)</sup>

Auf diesem Weg hat Jesus einen vollständigen Sieg über die schriftgelehrte Überlieferung gewonnen. Für diese war die Kasuistik (Halacha) das Hauptanliegen; sie sieht ihre Aufgabe darin, für jeden Schritt, den die Gemeinde tut, eine Regel auszubilden, der sie eine möglichst konkrete Fassung zu geben sucht. Die Herrschaft, die der Lehrstand dadurch über die Gemeinde und die Gemeinde über die Einzelnen ausübt, vertrug sich mit dem Grundwillen Jesu nicht. Sie schuf Unfreiheit, da sie jedem von aussen her die Regel auflegt, die sein Handeln bestimmt, und weil diese den inwendigen Vorgang nicht beschreiben und messen kann, sondern nur die sichtbare, dingliche Seite an der Handlung festsetzt, stellt sie das Inwendige unvermeidlich der auswendigen Leistung nach und verwandelt den inwendigen Dienst Gottes in die Ausführung des von der Regel vorgeschriebnen Werks. In den Evangelien ist die Kasuistik vollständig verschwunden. Nicht einmal so tritt sie auf, dass Jesus die Jünger erst noch von ihr befreien müsste, sie sind befreit.<sup>2)</sup> Das freilich erfahren wir deutlich, wie sie Jesus befreit hat. Die Frage: wie viele Gebetszeiten gibt es? verstummt vor dem Wort:

<sup>1)</sup> In der Art, wie das Neue Testament das Alte auslegt, werden uns vielfach die Auslegungen Jesu erhalten sein; sie lassen sich aber nicht von denen der Jünger sondern. Einen von ihm den Jüngern übergebenen Abriss der alttestamentlichen Lehre gab es nie. — <sup>2)</sup> Die beiden Ausnahmen, wo zur Kasuistik hinüberneigende Fragen Jesus vorgelegt werden: ob die siebente Gewährung der Vergebung die Verpflichtung zu ihr beende, und: ob der Mann durch jeden Anlass berechtigt sei, die Frau zu entlassen, Matth. 18, 21. 19, 3, sind reichlich motiviert. Die Unbedingtheit des Vergebens ist ein schwerer Satz, und die korrekt pharisäische Formulierung der Ehefrage macht den Gegensatz zwischen den Fragenden und Jesus vollends erkennbar.

kein Reichtum von Worten; wie verzehtet man die Garten-gewächse? nur die Fremden steuern, nicht Gottes Söhne; was darf man am Sabbat nicht tun? nichts Böses; wann darf man die Frau entlassen? gar nicht; wann ist der Eid gültig? immer. Damit, dass Jesus die Jünger völlig an die Liebesregel bindet, ist die Kasuistik tot. So kam es, dass die Jünger ohne eine Buss- und Beichtregel, die das Sündliche aufzählte, ohne eine Liste der Pflichten, mit denen ihr Dienst für Gott und den Nächsten erfüllt sei, ohne ein Dogma und Bekenntnis, das die verbotenen und die richtigen Gedanken aufzählte, ohne eine Liturgie, die dem Gebet das Mass angab, ohne eine Verfassung, die jedem seine Rechte und Aufgaben zuteilte, ohne irgend eine Gesetzgebung mit der vollen Durchführung der Freiheit eine fest verbundene Gemeinschaft bildeten.

Auch wenn man von der Macht der jüdischen Tradition absieht, so könnte man erwarten: die Bedingungen für eine bis ins kleinste ausgebildete Kasuistik seien bei den Jüngern so mächtig vorhanden, wie nirgends sonst. Die Begriffe, durch die sie ihre Abhängigkeit von Jesus ausdrücken, sind absolut; ihre Unterordnung unter ihn ist vollständig und besitzt mit vollem Ernst die religiöse Art: Gott offenbart sich in ihm, Gottes Wille geschieht durch ihn. Kann, selbst wenn das Beispiel der Synagoge ohne Wirkung bleibt, bei den Jüngern etwas andres entstehen, als das Bestreben, Jesus nachzuahmen, festzustellen, wie er sich in jeder Lage verhielt, damit sie daran die Regel haben, wie sie sich selbst verhalten? Nicht ein einziges Stück der Evangelien, ob es Matthäus oder Johannes sei, hat ein kasuistisches, halachisches Ziel; nicht ein einziges ist zu dem Zweck geformt und erzählt, damit die Gemeinde in diesem Fall nachmache, was Jesus damals tat. Der Gehorsam, den die Jünger Jesus erweisen, hat eine hievon getrennte Basis und einen hievon verschiednen Inhalt. Ihr Gehorsam entsteht aus dem Glauben, aus jener ganzen Unterordnung, die ihn nicht auf dieselbe Fläche wie die Jünger stellt, sondern über sie emporhebt, so dass er zu einem Werk gesendet ist, das niemand tut als er, und ihr Gehorsam hat ihr eignes Werk zum Inhalt, denjenigen Beruf, den sie an ihrem Ort, mit ihrer Kraft, mit dem Einsatz ihrer eignen Liebe zu vollenden haben. Es bleibt aber höchst merkwürdig, dass es Jesus möglich war, die Jünger so voll-

ständig frei zu machen und von der Schriftgelehrsamkeit zu trennen.<sup>1)</sup>

Auch die zweite Leistung der Schriftgelehrsamkeit, die Legende (Haggada), hat Jesus gänzlich abgetan. Wenn er die biblische Geschichte benützt und sich auf David, Salomo, Jona, Mose, Abraham beruft, dann erscheint nichts als die biblische Aussage ohne jede schriftgelehrte Zutat und Ausmalung. Es steht zwar mit der Überlieferung in einem deutlichen Zusammenhang, wenn er die Ermordung Sacharjas im Tempel als eine besonders schwere Schuld auszeichnet; aber auch hier wird die Legende vom blutigen Flecken im Tempel, den man nicht fortschaffen konnte, nicht sichtbar.<sup>2)</sup> Die Leistungen der Phantasie, die sich Gottes Werk nach ihren Wünschen deutet und ergänzt, verschwinden mit der Überhebung, die Gott ihre Gedanken und Wünsche aufdrängen will. Da er die legendären Gebilde des Rabbinats nicht nur von Fall zu Fall kritisiert, sondern dem ganzen Unternehmen innerlich verschlossen ist, wird die Beseitigung der Überlieferung, mit der die Lehrer den Schrifttext umgeben, vollständig durchgeführt. Jesus hat die Jünger von der willkürlichen Träumerei der Tradition befreit. Das war auch für die Weise, wie er seine eigne Geschichte betrachtet und die Jünger sie betrachten, von grosser Wichtigkeit. Es entstand aus Jesu Geschichte ebensowenig eine neue Haggada, als aus seinem Gebot eine neue Halacha.

Am evangelischen Bericht wird in allen seinen Stücken eine auffallende Zügelung der Phantasie sichtbar. Die poetische Gestaltungskraft, die die Weihnachtsgeschichte formte, ist wegen ihrer deutlichen und doch zarten Plastik der Bewunderung wert, aber ebenso merkwürdig sind die Grenzen, denen das poetische Bilden auch in der Behandlung dieser Stoffe unterworfen bleibt. Lukas hat uns anschaulich dargestellt, wie die dem Täufer gegebene Sendung schon mit seiner Geburt kund gemacht worden sei. Doch damit ist es nun genug. Der entscheidende Moment im Leben des Täufers, wo er aus der Wüste vor die Gemeinde tritt und

<sup>1)</sup> Wer das Christusziel aus der Geschichte Jesu herausnimmt, wird nie verständlich machen, warum er von seinen Jüngern nicht in grossen und kleinen Dingen als Beispiel benützt worden ist. — <sup>2)</sup> Matth. 23, 35. Auch das Rabbinat findet in der Ermordung Sacharjas eine besondere Schuld.

die Gewissheit erhält, dass ihr jetzt Gottes Königtum und die Busse verkündigt werden muss, bleibt verhüllt. »Gottes Wort kam auf Johannes«, <sup>1)</sup> das genügt, obwohl, wenn uns hier nur Poesie der Gemeinde oder Einzelner vorliegen soll, Vorbilder zu einer packenden Darstellung des prophetischen Erlebnisses in den Apokalypsen reichlich vorhanden sind. Nicht ein einziges Stück des evangelischen Berichts bringt Maria mit Joseph in ein Gespräch, und keines führt uns nach Nazareth in die Jugendzeit Jesu. Der Taufbericht deutet an, dass Jesus damals ein Blick in den Himmel gegeben ward; jede Darstellung des »geöffneten Himmels« unterbleibt, ebenso jede Schilderung seines inwendigen Erlebnisses, als der Geist ihn erfüllte und mit vollkommener Freude seiner Sohnschaft gewiss machte. Der Versuchsbericht richtet die Aufmerksamkeit ausschliesslich auf das Urteil, durch das Jesus den bösen vom guten Willen schied, während die Aussenseite des Vorgangs dunkel bleibt. Und doch war er für einen Poeten ein hinreissendes Thema: der Christus im Kampf mit dem Satan, wie er die Gottestat seiner Überwindung vollzieht! Bekanntlich kommt die Phantasie sowohl durch das Böse, als durch das Geheimnis leicht in Erregung. Sie ist aber hier streng geregelt, so dass der Text alle Fragen nach dem Verlauf des Akts unbeantwortet lässt und das Interesse einzig auf den Willen richtet, mit dem sich Jesus gegen das Böse verschloss. Dieselben Beobachtungen bietet der Wunderbericht beständig dar, und ebenso der Osterbericht.

Wir haben an dieser Fassung des Berichts die tief gehende Einwirkung Jesu auf seine Jünger vor Augen. Die Zügelung der Phantasie zu Gunsten eines auf einfache, klare Normen begründeten Willens hat Jesus in ihnen bewirkt, und dies bedeutete die Überwindung einer starken jüdischen Tradition an einer Stelle, die grosse Wichtigkeit besitzt. Der Vorgang ist nicht daraus zu erklären, dass ihm die dichterische Gestaltungskraft fehlte; sein Bilderschatz, ebenso manche seiner Handlungen, zeigen eine herrliche Phantasie. Ein Akt wie die Fusswaschung offenbart ein grosses Vermögen, den Gedanken zu einem schaubaren Bild zu gestalten. Seine Verschlossenheit gegen die schriftgelehrte Tradition war auch an dieser Stelle innerlich begründet; sie

<sup>1)</sup> Luk. 3, 2.



bedeutet die Abwendung von der religiösen Tändelei, die mit Gott und deshalb auch mit der Wirklichkeit spielt. Er gab seinem eignen Umgang mit Gott und dem Verkehr seiner Jünger mit ihm den Ernst der Wahrheit und der Pflicht. Darum bleibt alles abgeschieden, was einzig dem Genuss dient. Er hat den Bussruf nicht durch entzückende Himmelsbilder oder Angst erweckende Höllenbilder verstärkt, und hat die Schönheit und Seligkeit der Bruderliebe, die die Gemeinde vereint, oder der Gottesliebe, mit der er am Vater hängt, nicht dichterisch dargestellt. Er besitzt Phantasie, braucht sie und erweckt sie auch in seinen Jüngern, aber er stellt sie dadurch unter eine strenge Zucht, dass er die ganze Aufmerksamkeit auf die normale Gestaltung des Willens wendet, nicht auf den religiösen Genuss.

## 6.

**Die kleinern Häresien.**

Die Berührung Jesu mit der zelotischen Bewegung, die von Anfang an in Galiläa heimisch war, wird daran sichtbar, dass er unter die Zwölf einen Simon berufen hat, dem der Beiname »Zelot« verblieben ist.<sup>1)</sup> Sowohl seine Berufung in den Apostelkreis, als seine Benennung bildet eine Parallele zu Matthäus »dem Zöllner«. Der Zelot und der Zöllner bilden den grössten in der Judenschaft vorhandnen Gegensatz. Jesus zeigte der Gemeinde an seinem Apostelkreis, dass die Busse allen ihren Gruppen nötig und Gottes Gnade für alle offen ist.

Die Zeloten haben sich von den Pharisäern nicht durch eine Theorie, sondern durch ihre praktischen Bestrebungen getrennt. Beiden ist gemeinsam, dass sie Israel über die Heiden erhöhen und seine Unterwerfung unter den heidnischen Herrn für abnorm erklären. Sie sehen in der Eingliederung Israels in den römischen Staat ein Unglück und eine Strafe, die in Israels Schuld begründet ist. Darum bittet das pharisäische Gebet um Gottes Königtum in der Meinung, dass es das Ende der römischen Herrschaft sei. Aber der Pharisäer fügt sich in die Lage und versteht das Vertrauen zu Gott so, dass er es ihm anheimzugeben habe, die Lage des Volks zu wenden. Er betet, geht aber nicht

<sup>1)</sup> Luk. 6, 15.

über zur Revolution, weil nur Gott die Heilszeit schaffen kann. Derjenige Teil der Pharisäer, der mit einem solchen Hoffen die Pflicht Israels nicht für getan hielt, sondern zur Überzeugung ihre Durchführung in der Praxis fügen und die schweren Lasten nicht nur binden, sondern selber tragen wollte, eignete sich den Ehrennamen »Eiferer« an. Sie verlangten von der Gemeinde, dass sie, weil sie Gott zum Herrscher hat, jedem andern Herrn den Gehorsam versage. Praktisch wurde die Sache vor allem durch die Steuerpflicht.

Der Kampf Jesu mit dem Pharisäismus hat mit dem Gegensatz der Zeloten gegen ihn eine gewisse Vergleichbarkeit. Auch der Zelot hat im Glauben an die Herrschaft Gottes und in der Sehnsucht nach ihrer Offenbarung das ihn bestimmende Motiv, und er stellt auf das Bekenntnis zu ihr seine Lebensführung. Er empfindet auch die Unwahrhaftigkeit und Unfruchtbarkeit des Pharisäismus, den Widerspruch zwischen seinen frommen Worten und dem tatsächlichen Zustand, in den er die Gemeinde bringt. Da aber der Zelotismus diesen dadurch heilen will, dass er den Pharisäismus noch überbietet, so treffen die Sätze Jesu gegen die Pharisäer die Zeloten vollends. Durch seinen Entscheid in der Steuerfrage macht Jesus beides deutlich, was ihn mit den Zeloten vereint, und was ihn von ihnen trennt.<sup>1)</sup> Ihr Verlangen, dass Gottes Eigentum Gott verbleiben müsse, ist auch sein Wille; aber eben das, was Gottes ist, soll ihm der Mensch dargeben, und nicht eigenmächtig für heilig erklären, was nicht von Gott stammt und von ihm nicht begehrt wird. Nach dem Urteil Jesu wendet der Zelot sein Begehren von seinem ernstesten Ziel weg zu dem hinüber, was die sündliche Begier hochschätzt. Wenn er es unverträglich mit der Herrschaft Gottes und der Heiligkeit Israels heisst, dass der römische Herr Geld von ihm fordert, so sieht er die echten Heiligtümer nicht, die Israel schätzen sollte, und nimmt nicht wahr, wo es Gott die Treue bricht und das Seine verweigert. So erreicht auch er nur eine solche Frömmigkeit, bei der der Mensch für seine Interessen kämpft, den nationalen Egoismus befriedigen und Gott ihm dienstbar machen will.

Hört der Treubruch gegen Gott auf, dann ist die Freiheit der Welt gegenüber da. Jesus muss sie nicht erst mit dem

<sup>1)</sup> Matth. 22, 19—21.

Schwert erringen; er hat sie, weil er über das Geld und alle Dinge der Welt Macht hat und sie mit unverletztem Gewissen brauchen kann. Daher kann er auch dem Kaiser geben, was er verlangt. Weil der Zelot seine Liebe nicht Gott gibt, sondern an das Geld verknecchtet bleibt, gerät er mit dem Kaiser in Streit und bereitet sich die Not, die ihn in den Aufruhr und Untergang treibt.

Wenn der Zelot begehrt, Gott nicht nur mit Worten, sondern mit der Tat zu gehorchen, und einzig ihn als seinen Herrn zu ehren, so führt auch Jesus die Seinen nicht zu einem tatlosen Glauben, der zu einer Theorie abgestumpft wird, die man durch Kompromisse mit den Verhältnissen bricht. Denn Gottes Herrschaft nimmt den Menschen ganz in ihren Dienst und macht ihn zum Täter des göttlichen Willens. Aber dasjenige Werk, mit dem Jesus den Glauben zu seiner Wahrheit und Frucht bringt, ist von Überhebung frei und nicht ein eigenmächtiger, willkürlicher Gottesdienst, sondern dient der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit. Darum bringt es ihn mit niemand in Streit.

Der Zelot wird dagegen wie der Pharisäer durch seine Frömmigkeit hart. Braucht der Pharisäer die Geißel, so arbeitet der Zelot mit dem Dolch. Jesus gewinnt aus seinem Dienst Gottes die vollendete Geduld, die dem Bösen nicht widersteht. Dass er sie seinen Jüngern von Anfang an gebot, dazu gab der Zelotismus Anlass genug. Sie hatten oft genug gehört: die ganze Treue gegen Gott erfordere zwar, dass man das eigne Leben nicht schone, vor allem aber das der Gottlosen vernichte, und vollends wenn der messianische Gedanke die Gemüter bewegte, dann regten sich sofort zelotische Ideale. Da auch Jesus seine Jünger in einen völligen und harten Gegensatz gegen ihre Umgebung bringt, zieht er die letzte Konsequenz, die Forderung des Martyriums, nicht weniger entschlossen, als die Zeloten, die durch ihre Unerschütterlichkeit im Martyrium berühmt geworden sind. Für ihn liegt aber die Bedingung, dass die Seinen in ihrem Kampf den Sieg gewinnen, darin, dass sie nicht dem Hass verfallen, und dazu kommen sie nur durch die vollendete Geduld, die alles tragen und verzeihen kann. Wer sich über diese Sätze Jesu verwundert, verkennet die Lage, in der er mit den Seinen stand; sie forderte ihre Verpflichtung zur Geduld ebenso dringend, wie ihre Be-

wahrung vor dem Hass. Ohne sie wären sie gegen die zelotischen Gedanken nicht geschützt. Darum hat Jesus seinen Gegensatz gegen den Zelotismus durch das Kreuz vollendet. Zunächst gab es unter seinen Hörern keine Gruppe, die Worte wie: »seine Seele verlieren« und »sein Kreuz anfassen« besser verstand und williger ergriff als die Zeloten. Das Martyrium blieb aber für sie eine harte, unerklärliche Fügung Gottes, vor der dem Menschen nichts als die Ergebung übrig bleibt. Indem Jesus als Christus zum Kreuz ging und im Sterben sein königliches Ziel festhielt und nicht das Gericht an den andern, sondern seinen eignen Tod in seine Sendung einschloss und durch ihn Gottes Herrschaft offenbart, schied er seine Gemeinde vom Zelotismus völlig ab.

Weitere Absplitterungen von der Gemeinde sind dadurch entstanden, dass in der Berührung mit dem orientalischen Religionsbetrieb sakramentale Heiligungsmethoden ausgebildet worden sind. Es gab mehrere solche Vereine; der berühmteste von ihnen sind die Essäer. Auch sie stehen in einem gewissen Gegensatz zur pharisäischen Bewegung, die es in der Religion zur Hauptsache machte, dass die Frommen die guten Werke tun und für den Vollzug des Gesetzes sorgen. Diese Vereine suchten dagegen nach Mitteln, die dem Menschen einen geheimnisvollen, zauberhaften, aber gerade darum realen Anteil an der Gottheit gewähren und ihm Kräfte vermitteln sollten, durch die die menschliche Art in die Unsterblichkeit verwandelt werde. Dazu sollen ihm auch Erkenntnisse verhelfen, die in den Bereich der himmlischen Wesen und Kräfte eindringen und die Gemeinschaft mit ihnen begründen. Als sakramentale Weihe wurde vor allem das beständig wiederholte Bad benutzt. Diese Gedankenreihen ergeben die Gnosis in ihren vielen Verzweigungen.

Dass Jesus an diesen Vereinen nie beteiligt war, sieht man an der Art seiner Sohnschaft Gottes, in der er nicht Lücken hat, die er durch heilige Dinge und leibliche Weihen ergänzt. Er hat den Vater inwendig in seinem persönlichen Lebensstand bei sich, und seine Gemeinschaft mit ihm ist deshalb real, weil sie personhaft und geistig ist, und darum ist sie vom ganzen Bereich des Zaubers geschieden. Jenes Bedürfnis, das nach der Magie griff, kann auch in den



Seinen nicht entstehen; denn sie werden so Gottes Söhne, dass sie ihm mit ihrer Liebe untertan sind.

Die sakralen Vereine gaben ihrem Gottesgedanken durch Naturbegriffe Inhalt im Zusammenhang damit, dass ihnen als das Ziel ihrer Bemühung der Besitz von »Kräften« vorschwebt. Darin wird sichtbar, dass in ihrem Gottesgedanken die Empfindung der Entfernung und Geschiedenheit von ihm wirksam ist. Durch die Weißen und die zu ihnen gehörende Aszese soll sich der Mensch zum verborgnen, jenseitigen Gott erheben. Die Religion wird als Aufstieg des Menschen zu Gott verstanden. Nur die Methoden wechselten in diesen Vereinen; der Grundzug blieb derselbe: Aszese, Selbstbearbeitung des Menschen führt seine Verwandlung in die göttliche Art herbei.

Dazu bildet Jesus Botschaft von der Herrschaft Gottes einen klar ausgebildeten Gegensatz. Gott handelt, und steht nicht in unnahbarer Ferne und in Passivität, sondern bestimmt die Geschichte, und schafft die Gemeinde derer, die ihn kennen. Nicht der Mensch steigt zu Gott empor, sondern Gott kommt zu ihm, und nicht der Mensch erarbeitet sich Gottes Gnade, sondern Gott gibt sie ihm. Sie wird durch Gottes »Ruf« verliehen, nicht durch Zauber errungen. Die Gemeinde besteht aus den Gästen, die zum Fest geladen sind; ihre Ladung gibt ihnen die Teilnahme an Gottes Gabe. Das ist ein klarer, von Jesus stets festgehaltener Gegensatz im Gottesbewusstsein, der keine Vermengung mit diesen Theorien zuließ.

Auch ihre Stellung zur Schrift war verschieden. Jene Vereine waren sämtlich religiöse Mischformen, die Jüdisches und Heidnisches kombinierten, wobei es von untergeordneter Bedeutung ist, woher die fremden Elemente stammten. Diese Mischung besteht nicht nur darin, dass sich an den Gottesgedanken fremdartige Vorstellungen anhängen, sondern zeigt sich ebenso deutlich an den ethischen Normen. Sie formulieren immer irgendwie eine Tugendethik, die in der Steigerung der menschlichen Kräfte ihr Ziel hat. Jesu Frömmigkeit war keine religiöse Mischform, sondern schrifttreu; er war Jude, nichts als das, und ist auch in seinen ethischen Normen vom Hellenismus nicht berührt. Auch die separatistischen Tendenzen, wie sie diese Vereine hatten, fehlen bei ihm ganz.

Es finden sich darum in der Stiftung des Jüngerkreises keine Anlehnungen an die essäischen Regeln. Jesus nimmt seinen Jüngern keinen Eid ab, verfasst für sie keine Ordensregel, gibt ihnen keine eignen heiligen Bücher, ordnet ihnen nicht einen besondern Kultus an und versieht sie nicht mit einer besondern Heiligungsmethode. Anklänge an das, was wir bei Josephus von den Essäern hören, finden sich nur im Bereich der Moral, weil auch die Essäer Juden sind. Die Berührungen zwischen den ethischen Sätzen Jesu und der Moral des Pharisäismus sind aber noch viel deutlicher und vollständiger.

Auch Jesu Sakramente, die Taufe und das Abendmahl, schliessen sich nicht an die gnostische Bewegung an. Für die Taufe ist durch die evangelischen Berichte über den Täufer festgestellt, dass er Bussprediger war und in die Taufe eine klar bestimmte ethische Gedankenreihe legte, nicht aber mit physischen Vorstellungen arbeitete. Die Taufe soll die Bekehrung des Menschen von der Sünde zu Gott herbeiführen, und so gab sie Jesus auch seinen Jüngern. So bedeutsam die Wandlung war, die an ihr dadurch geschah, dass sie nun im Namen Jesu gegeben ward, als Anschluss an den gekommenen Christus, und dadurch nicht mehr nur ein Hoffen, sondern ein Glauben in sich hat: die Grundform des Akts ist dadurch nicht verändert; ihre Beziehung auf die Busse und die Vergebung der Sünden zerreisst nicht.

Für das Abendmahl können Beziehungen zu den gnostischen Religionsstiftungen nur dann vermutet werden, wenn das Abendmahl der Kirche von Jesu eigner Handlung gänzlich abgeschnitten wird; denn Jesu Urteil über den Grund und die Frucht seines Tods hat zu jenen keine Beziehungen.

Eine besondere Gruppe von Apokalyptikern haben wir in der jüdischen Gemeinde nicht zu suchen. Was wir jetzt »Apokalyptik« heissen, war ein Zweig der Haggada, d. h. der damaligen exegetischen Wissenschaft. Daraus, dass nach ihren Regeln die Prophetie ausgelegt, erweitert und in ein System gebracht wird, entsteht der Stoff der Apokalyptik, zu dessen Darstellung sich die Schreiber auf den Standort eines beliebig gewählten Propheten zurückversetzten. Dass die Verfasser dieser Abhandlungen selbst visionäre Vorgänge erlebt haben, ist wenig wahrscheinlich wegen des Verstecks,

das sie sich mit dem fremden Prophetennamen verschaffen. Eine besondere Richtung der Frömmigkeit ist in diesen Schriftstücken nicht sichtbar; sie geben zahlreiche Parallelen zur rabbinischen Tradition, sowie diese auf prophetische Themata zu sprechen kommt, und soweit sie von dieser abweichen, stimmen sie auch untereinander nicht zusammen, sondern geben nur die Vorstellung ihrer Verfasser.

Ob Jesus solche »Bücher der Haggada«, wie die Palästinenser sie nannten, gelesen habe, das entzieht sich der Beobachtung. Unmöglich kann man es nicht heissen, dass das Henochbuch auch in Nazareth zu finden war und in der dortigen Gemeinde auch Schriftstücke wie die »Jubiläen« gelesen wurden. Mehrere deutliche Tatsachen verbieten es aber, apokalyptische Bücher in ähnlicher Weise, wie die Schrift, oder gar über ihr, als eine Quelle für Jesu geistiges Leben zu betrachten. Seine Entfernung von der pharisäischen Erwartung und sein Gegensatz gegen die Haggada<sup>1)</sup> überträgt sich ohne Abzug auch auf die Apokalypsen. Mit einer Verarbeitung aller in die Zukunft hinausschauenden Gedanken zu einem einheitlichen Gesamtbild beschäftigt sich Jesus nicht,<sup>2)</sup> und von konkreten Beziehungen zu einzelnen Aussagen der Apokalypsen liegt nicht eine einzige vor. An die mit Henoch sich beschäftigende Literatur erinnert z. B. kein einziges Wort; nicht einmal derjenige Satz Henochs, der sich an 1. Mos. 6 anlehnt, der Fall der Engel, wird in den Worten Jesu sichtbar. Dass vor der letzten Offenbarung Gottes Zeichen erwartet werden, und dass diese in grossen Nöten bestehn, ist kein besonderes Merkmal der Apokalypsen, sondern war auf Grund der prophetischen Beschreibung des göttlichen Tags in der Gemeinde verbreitet. Von den besondern Ereignissen, die in den Apokalypsen als Zeichen des letzten Tags erscheinen, wird keines auch von Jesus genannt. Die Apokalypsen sehen zugleich rückwärts auf die abgelaufene Geschichte und verbinden die letzten Dinge mit ihr zu einem einheitlichen Bild. Die Weissagung Jesu ist dagegen ausschliesslich der Gegenwart zugewendet und zeigt, wie aus ihr das Ende erwächst.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Über das Verhältnis Jesu zur pharisäischen Eschatologie siehe S. 230—234; zur Haggada S. 244—246. — <sup>2)</sup> Darüber vgl. VI, 2. — <sup>3)</sup> So, wie Jesus der Gemeinde ein einheitliches Gemeinleben zugeschrieben hat, das sich von ihrem Anfang an bis zur Gegenwart erstreckt und jetzt

Die Hauptfrage, die die Apokalyptik beschäftigt: wann Gottes Herrschaft erscheine, hat Jesus bei seinen Jüngern ernst bekämpft. Er rechnet mit dem Auftreten einer falschen Prophetie, deren Merkmal die Verdichtung der Hoffnung zu eigenmächtigen Aussagen ist, die jetzt die Heilszeit versprechen. Die Verheissung, dass die Vollendung jetzt gleich eintrete, ist aber ein wesentliches Merkmal der Apokalyptik. Wird ihr die Anonymität abgenommen und sie als mannhaft vor der Gemeinde vertretene Botschaft gedacht, so bekommen wir das, was Jesus als Pseudoprophetie verwarf, nicht aber bewunderte. Es lässt sich ebensowenig beobachten, dass er sich je an eine besondere Gruppe wendete, die angeblich religiös höher stehe als die grosse Menge und für Gottes Herrschaft empfänglicher sei. Wir treffen bei ihm stets nur den einen, festen Gedanken: Israel ist das berufne Volk, aber auch das Volk, das Gott die Treue brach. Von einem Unterschied zwischen einer besonders begnadeten Gruppe, die Gesichte sieht und den Besuch von Engeln erhält, und gewöhnlichen Frommen hören wir nichts. Der Bussruf geht in seiner Unbedingtheit an alle und ausgezeichnet werden unter ihnen einzig die Pharisäer, weil ihr Entschluss das Verhalten der Gemeinde bedingt.

Ein Anlass zu einem besonders heftigen Kampf mit den Priestern lag im Amtsbewusstsein Jesu, da er sich mit seinem königlichen Ziel über die bestehenden Ämter erhob. Ist er »mehr als der Tempel«, so ist er vollends höher als die Priester, deren Heiligkeit und Dienst an den Tempel gebunden ist. Sie waren aber nicht bereit, sein königliches Recht anzuerkennen. Da aber Jesus seinen Verkehr mit der Gemeinde nicht auf seinen Christusnamen, sondern auf den Bussruf gründet, kam es mit der Priesterschaft nicht zu einem besondern Zusammenstoss. Durch die Verwerfung des Pharisäismus näherte er sich ihr nicht, obwohl die regierenden Priester Sadduzäer waren und ebenfalls mit den Pharisäern im Kampf lagen. Ihre Einrede gegen ihn traf aber nicht seinen kranken Punkt, gegen den sich Jesus wendete, da ihre Frömmigkeit die egoistische Tendenz nicht weniger hegte als der Pharisäismus und erst noch ein ratio-

---

seine letzte reife Frucht hervorbringt, Matth. 23, 31. 35. 37, ist der Gedanke der ganzen Gemeinde eigen; auch der Pharisäismus fasst Israel als eine Einheit auf.



nales, hellenistisches Element in sich trug, das sie noch weiter von Jesus entfernte als die Pharisäer. Als ihm die Sadduzäer die pharisäische Auferstehungslehre zutrauten und ihm ihre Undenkbarkeit bewiesen, hat er ihnen nicht nur deutlich gemacht, dass er keine Verewigung des natürlichen Lebens begehre, sondern vor ihnen das Gemeinsame, das ihn mit den Pharisäern verband, nicht verleugnet, und ähnlich, wie es auch ein pharisäischer Lehrer getan hätte, den Auferstehungssatz aus der Schrift, und zwar aus ihrem Hauptstück, aus dem Pentateuch, gedeckt. Das auf die Natur reduzierte Gottesbild der Sadduzäer hiess er arm und ihr Verständnis der Schrift flach.<sup>1)</sup>

## 7.

### Die Berührungen Jesu mit dem Griechentum.

Da die palästinensische Judenschaft mit der griechischen Kultur schon längst in unmittelbarer und starker Berührung stand, beginnen auch die Beziehungen des Christentums zum Hellenismus gleich mit den Anfängen der Arbeit Jesu.<sup>2)</sup> Aus dem Hellenismus schöpfen die Gegensätze, die Jesus in der Gemeinde zu überwinden hat, zum Teil ihre Kraft. Er hat die Neigung, die Frömmigkeit in den Besitz von Gedanken und Worten zu verlegen, verstärkt; denn der Eifer für das Studium und die Macht des Lehrstands kamen in Jerusalem nicht ohne ihn zustand. Man schuf in Jerusalem eine Theologie, weil der Griechen Wissenschaft besass, und dadurch auch der Jude genötigt war, sich darauf zu besinnen, was er an seiner Gotteslehre habe. Dabei stellten sich die Palästinenser freilich gegen die Griechen in eine bewusste Gegnerschaft, und verteidigten die nationalen Ideen und die auf die Schrift gegründete Tradition. Stoische Gottesvorstellungen und einen nach dem aristotelischen Vorbild auf Physiologie begründeten Gottesbegriff stiessen sie ab.

<sup>1)</sup> Matth. 22, 29 - 32. — <sup>2)</sup> Auch in sprachlicher Beziehung bedarf die Annahme einer rein semitischen Urzeit des Christentums Berichtigung. In Palästina wurde damals neben dem Aramäischen viel Griechisch gesprochen. In der Geschichte Jesu entsteht nur bei seinem Verkehr mit Pilatus ein Anlass, an die Kenntnis des Griechischen zu denken. In seiner Zuhörerschaft und Jüngerschaft gingen dagegen beide Sprachen nebeneinander her, und die griechische Überlieferung seiner Worte war so alt als die aramäische.

Sie wollten den Schriftsatz und nur ihn. Allein dadurch, dass die Theologen Jerusalems eine andre Theologie schufen als die Alexandrias, waren auch sie durch den griechischen Einfluss bewegt. Daher hatte Jesus »Weise« sich gegenüber, und zwar so, dass die Autorität über die Gemeinde bei ihnen stand, und die ganze Gemeinde sass am Sabbat im Lehrhaus und beschäftigte sich mit Studium und Diskussion. Jesus traf zugleich das Griechentum, als er es als Gottes grosse Wohltat pries, dass er ihm die an Erkenntnis Schwachen zugeführt habe, und nicht die Weisen, und den Mut hatte, ungelehrt zu sein, trotzdem er den hellenischen Gedankengang sich gegenüber hat, der das Wissen als den höchsten Besitz des Menschen schätzt.

Unter dem Einfluss des hellenischen Denkens hatte sich auch in der jüdischen Gemeinde eine Kritik des Kultus verbreitet, die ihn nur als symbolische Darstellung moralischer Wahrheiten fasst, weil sie sich keinen Akt vorstellen kann, durch den Verbundenheit mit Gott entstände.<sup>1)</sup> Die Darstellung des Täufers bei Josephus zeigt, dass dieselben Gedanken auch zur Deutung des Täufers und Jesu benützt wurden. Er macht den Täufer zum Tugendlehrer, und sieht in der Taufe ein Symbol der innern Reinheit; dass die Seele durch die Besserung gereinigt sei, komme nun auch durch die dem Leib gegebne Reinheit zum Ausdruck. Schwerlich blieben diese Gedanken der palästinensischen Gemeinde völlig fremd; wir werden durch Josephus hören, was sich mancher gebildete Mann in Jerusalem und Galiläa bei der Taufbewegung dachte. Bei Jesus findet sich aber keine Beziehung zu den rationalen Gesichtspunkten. Sein Angriff auf den Kultus darf nicht mit dieser Kritik verwechselt werden. Er sondert nicht das erbliche Priestertum, das Tieropfer und das Tempelhaus vom übrigen Judentum als seine schwache Seite ab, die man sich durch eine Umdeutung verständlich machen müsse. Der Wert des Tempeldiensts war Jesus durch die Berufung Israels zu Gott gesichert. Wie er die hellenistischen Gedanken nicht als Bundesgenossen herbeiruft, so wird auch keine Polemik gegen sie sichtbar, die sie von den andern Motiven unterschiede, aus denen die ungläubige Stimmung der Gemeinde entstand.

---

<sup>1)</sup> Das zeigen Josephus und Philo; der Bericht des Josephus über den Täufer steht Ant. 15, 2. 116—119.

Auch zur Verwandlung der Frömmigkeit in das Streben nach Grösse, zum Begehren nach dem Ruhm und zur Ausstellung jeder frommen Handlung vor den Augen aller hat der Verkehr der Gemeinde mit den Griechen und der Antrieß ihrer Kultur mitgewirkt. Jesus hat wieder den ganzen Hellenismus abgelehnt, als er den Jüngern das Begehren nach Grösse als die Sünde bezeichnete, die ihnen Gottes Reich verschliesse und von der sie sich bekehren müßten. Mit dem Verdienst hat er auch die griechische Tugend verneint.

Der Hellenismus hat weiter die politische Regsamkeit und demokratische Aktion der Gemeinde ermöglicht und gestärkt. Jetzt wenden alle den öffentlichen Anliegen ein starkes Interesse zu. Daraus, dass die Priester und die Lehrer unter einer öffentlichen Kontrolle stehen, die ihnen keinen Schritt gestattet, ohne dass sie für ihn die Verantwortung tragen, entstand für alle ein wirksamer Schutz, den auch Jesus bei seinem Wirken genießt,<sup>1)</sup> und die Regsamkeit des gemeinsamen, öffentlichen Lebens gab auch seinem Wort eine weithin dringende Kraft. Das Freiheitsideal ist in der Gemeinde lebendig und hat die Freiheit, die Jesus in seiner Jüngerschaft herstellt, vorbereitet und unterstützt. Sein Widerspruch gegen das egoistische Herrschaftsideal wird zwar missdeutet, wenn er nur aus der demokratischen Stimmung der Zeit abgeleitet wird. Er entsteht aus seinem zentralen Willen und trifft den demokratischen Gebrauch der Macht nicht weniger als den der Regenten. Aber die Aneignung seines Gedankens war den Jüngern dadurch erleichtert, dass die jüdischen Gemeinden gelernt hatten, sich selbst zu verwalten und dazu alle ihre Mitglieder heranzuziehen. Gleichzeitig hat aber diese Bewegung in der jüdischen Geschichte zum schweren Kampf Jesu beigetragen, weil mit der Parteilbildung eine starke Entwicklung des Hasses verbunden war. Der Grieche hasst den Juden, der Jude den Griechen. Je intensiver die Berührung und der Streit mit dem Heidentum wurde, um so mehr steigert sich das jüdische Selbstbewusstsein zum Fanatismus. Der Jude behauptet sich gegen die in mancher Hinsicht ihm überlegene heidnische Welt durch eine krankhafte Betonung seiner Würde. Das spiegelte sich auch im innern Leben der Gemeinde wieder. Zwischen ihren Parteien wurde der Kampf bitter; es handelte sich gleich

<sup>1)</sup> Matth. 21, 26. Joh. 7, 44—46. 12, 19.

um Leben und Tod. Zwischen dem Pharisäismus und dem Sadduzäismus stand die Erinnerung an einen wilden Bürgerkrieg. Der Konflikt zwischen den Lehrern und Hohenpriestern hatte bittere Schärfe. Der Abscheu der Zeloten gegen die feigen Glieder der Gemeinde war bereits auf den Punkt gelangt, wo man zum Dolch greift. Dieser zerrissenen, von Hass erfüllten Gemeinde hatte Jesus Gottes Herrschaft zu verkündigen. Er trifft wieder den Hellenismus, wenn er sofort die Regel: den Feind hasse! umstiess und dadurch seine Jüngerschaft gänzlich über den politischen Kampf und Parteistreit erhob.

Es wurden aber nicht nur die Gegensätze, die Jesus zu überwinden hat, durch den Hellenismus erregt und entzündet, sondern ihm durch ihn auch fruchtbare Kräfte zugeführt, die ihm als Arbeitsmittel dienen. Die Verhandlung mit den Sadduzäern zeigt, dass die Erörterung über die Unsterblichkeit und Auferstehung im Gang war und einen öffentlichen Einfluss ausübte. Der Hellenismus ist aber nicht nur daran beteiligt, dass unter dem Einfluss der Naturkenntnis die Unsterblichkeit bestritten wird, sondern auch daran, dass nicht mehr nur für das Volk, sondern auch für die Einzelnen auf eine ewige Vollendung gehofft wurde. Wie viel dabei auf die platonischen und stoischen Unsterblichkeitslehren zurückging, wie viel auf orientalische, persische oder auch ägyptische Einwirkungen, diese Frage berührt nicht die Geschichte Jesu, da nicht daran gedacht werden kann, dass er selbst über den Bereich des Judentums hinausgegriffen habe. Damals war es bereits ein fertiger Tatbestand, dass sich der Einzelne, verglichen mit der alten Zeit, sein Ziel höher steckte und die Verklärung der Gemeinde so fasste, dass auch die Erhaltung der einzelnen Persönlichkeit mit ihr verbunden war. So hatte Jesus den Unsterblichkeitsgedanken nicht erst zu pflanzen; die Gemeinde besass ihn und war für eine Fassung der Reichspredigt offen, nach der Gottes Herrschaft denen, für die sie sich offenbart, das ewige Leben verleiht.

Damit steht in Verbindung, dass in der zeitgenössischen Literatur, verglichen mit den ältern Dokumenten, die psychologischen Begriffe schärfer gefasst werden und einen bestimmteren Inhalt bekommen. Die Worte, die inwendige Vorgänge bezeichnen: Glaube, Wahrheit, Liebe, Busse, Sünde, Schuld, Gnade, Vergebung, bereichern sich. Da die griechische



Psychologie und Ethik auf die inwendigen Bewegungen eine wache Beobachtung richtete, so wurde im Verkehr mit den Griechen die Selbstbeobachtung geweckt und das Bewusstsein erhielt seinen Inhalt nicht mehr einzig durch den Verkehr mit den andern und mit der Natur. Die Reflexion wird schärfer, die auf das eigne Empfinden achtet und sich verdeutlicht, was die Seele in sich selber hat. Die allgemeine Bewegung des Denkens und Sprechens wird auch am Wort Jesu sichtbar, aber auch das wird an dieser Stelle deutlich, dass er die griechischen Anregungen nicht aufgesucht und ihnen keinen direkten Einfluss auf sich verstattet hat. Die griechische »Vernunft« wird nirgends bei ihm sichtbar. Er hat dem Denken nicht ein besondres Vermögen unterlegt, überhaupt das inwendige Leben nicht in eine Mehrzahl von Vermögen zerteilt und noch weniger im Denkvermögen unsre wesentliche oder einzige Eigenschaft gesehn. Ebenso fehlen die Kernbegriffe der griechischen Ethik bei ihm ganz<sup>1)</sup> und gegen die Technik, mit der der Grieche die äussere Gestaltung des Lebens förderte, richtet er keine Polemik, schätzt sie aber auch nicht als einen wesentlichen Gewinn.<sup>2)</sup> Das inwendige Leben denkt er sich kräftig als eine Einheit und nennt sein Subjekt nach dem alttestamentlichen Gebrauch »das Herz«, das ihm nicht allein, nicht einmal vorwiegend als der Quell der Empfindung gilt, sondern auch die Gestaltung des Denkens und Wollens besorgt. »Seele« braucht er für den Träger der Lebendigkeit und »Fleisch« als Darstellung ihrer natürlichen Grundlage und Beschränktheit in der alttestamentlichen Weise. Der Geistbegriff wird nur soweit bereichert, als er zur Beschreibung des göttlichen Wirkens dient. Die Verbindung des Geists mit der Wahrheit: »Geist der Wahrheit« entsteht nicht durch einen griechischen Einfluss; die Vorbildung für diesen Gedanken war dadurch gegeben, dass man immer vom göttlichen Geist erwartete: er öffne das Auge und wirke das Wissen, da er ja den Propheten macht. Neben der alttestamentlichen Sprache ist neu, dass jetzt die Glieder als »Leib« einen einheitlichen

1) Werden griechische Begriffe wie: Idee, Tugend, Idealmensch, Heros usf. zur Deutung des Wortes Jesu gebraucht, so entsteht ein historisch unbrauchbares Gemenge. — 2) Auch am Naturbild Jesu wird kein griechischer Einfluss sichtbar, weder in der Weise, wie er sich die Erde, noch wie er sich die Sonne und die Sterne denkt.

Namen haben, wodurch für das Auswendige und Inwendige am Menschen mit der Formel »Leib und Seele« ein deutlicher Ausdruck geschaffen ist. Aber eine Beschränkung des Interesses auf den seelischen Vorgang tritt bei Jesus nicht ein. Er bringt die Seele und den Leib, das inwendige Erlebnis und die nach aussen wirksame Tat, den Einzelnen und die Gemeinde, nie gegeneinander in einen Gegensatz. Nur das lässt sich sagen, dass die Begriffe und Worte der religiösen Psychologie in der allgemeinen Sprachgestalt gehoben sind und dass auch Jesu Denken und Lehren hieran Anteil hat.<sup>1)</sup>

Dies ist auch von der reicheren Ausbildung der Rede zu sagen. Die Gemeinde war damals längst gewohnt, durch die lehrhafte Rede Unterricht zu erhalten. Es entsprach der Sitte, wenn Jesus den Versammlungen seinen Gedanken in längerer, zusammenhängender Rede entwickelte, und wenn alle evangelischen Berichte einzelne Reden hervorheben und von ihnen sagen: sie hätten in der innern Geschichte der Jünger die Epochen hervorgebracht. Aber auch hier bleibt die Distanz Jesu vom Hellenismus klar und gross, weil dieser an der Rede die Form um des ästhetischen Genusses willen für sich pflegt, während für Jesu Wort die selbständige Pflege eines künstlerischen Ideals ausgeschlossen bleibt, da er aus seinem Wort seine Tat macht, durch die er das Böse bestreitet und der göttlichen Gnade dient.

---

<sup>1)</sup> An den Worten Jesu wird dies an folgenden Begriffen sichtbar: Wille mit seiner deutlichen Abgrenzung vom übrigen seelischen Prozess, Recht und Liebe und ihre deutliche Unterscheidung, die starke Ausbildung des Ehrbegriffs, Wahrheit und ihre Unterscheidung von der Weisheit, Unwissenheit als Minderung der Verantwortlichkeit, Glaube, Zweifel, Sorge, Heuchelei, die Unterscheidung zwischen dem Zweifel und der Verweigerung des Glaubens, und zwischen dem Klein- und Unglauben.

## IV.

### Die Wunder Jesu.

Gottes Königtum und das Amt des Gesalbten bezeichnen Ziele, die ihre Verwirklichung nie einzig durch Gedanken finden können, sondern die Tat erfordern, die den Lebensstand des Menschen erneuert. Deshalb hat sich Jesus dadurch, dass er die messianische Botschaft aussprach, vor die Welt als den gestellt, der durch Gott wirkt, und der Bericht der Jünger besteht demgemäss nicht nur aus Worten Jesu, sondern auch aus der Darstellung seines machtvollen Handelns. Bei Johannes haben wir die höchste Schätzung des Worts als des Mittels, durch das Jesus seine Einheit mit Gott den Jüngern erkennbar macht; aber auch bei Johannes tritt keine Herabsetzung des Werks ein, sondern dieses bleibt das unentbehrliche, ja entscheidende Glaubensmotiv: »Tue ich nicht die Werke meines Vaters, so glaubt mir nicht,«<sup>1)</sup> weil das Wort zerfiele, wenn nicht die Kraft mit ihm verbunden wäre, die die Tat zu vollbringen vermag.

#### 1.

#### Der Wille Jesu, in Gottes Macht zu handeln.

Der Anlass zum Wunder entsteht für ihn dadurch, dass die, deren Leib beschädigt und deren Leben dadurch belastet ist, von ihm die Hilfe erbitten. Er tut die Zeichen nicht von sich aus, etwa um sein Wort zu beglaubigen oder sein Recht zu beweisen, fordert auch die Leidenden nicht selber auf, sich an ihn zu wenden. Dadurch bleibt er von allem eignen Wagen abgewandt. Wenn er aber angerufen wird, dann zieht er sich vor der Not nicht mit tatlosem Mitleiden zurück, sondern hilft. Der Bericht des Matthäus über Jesu Helfen<sup>2)</sup> ist in dieser Hinsicht sehr bestimmt. Auch wenn er, ohne gebeten

<sup>1)</sup> Joh. 10, 37. 14, 11. — <sup>2)</sup> Matth. 8 u. 9.

zu sein, aus eigenem Antrieb handelt, geht sein Akt nicht in eine willkürliche Demonstration der göttlichen Macht über, sondern hat immer in der gegebenen Lage sein Motiv.<sup>1)</sup> Wird seine Hilfe angerufen, so sieht er sich nicht nach natürlichen Mitteln um, da er vor Notständen steht, für die es solche nicht gibt, sondern wendet sich an Gottes Allmacht in der Überzeugung: das schöpferische Wirken Gottes stehe ihm zur Seite und verschaffe seinem Wort den Erfolg. Er antwortet darum dem Bittenden, auch wenn ihn ein Aussätziger anruft: »Ich will es«. Denn er behandelt die göttliche Hilfe nicht als zweifelhaft oder begrenzt; er bejaht sie mit Gewissheit als ihm gegeben und jeder Not überlegen. Matthäus hat mit Kap. 8 und 9 ausgesagt, dass nichts, was das menschliche Leben bedroht und zerrüttet, weder Krankheit noch Sturm, weder Natur noch Geister, weder Schuld noch Tod, seiner Hilfe Grenzen setzte. Er ist ermächtigt, jede Bitte zu erhören, und gewährt den Seinen den vollkommenen Schutz.

Dass sich in solchen Momenten sein Wille völlig von aller Bedingtheit durch die Natur befreit, beruht nicht darauf, dass er sein Gottesbewusstsein in einen Gegensatz gegen die Natur brächte, etwa deshalb, weil ihre Körperlichkeit oder die Gesetzmässigkeit ihrer Bewegungen ihre Abhängigkeit von Gott verhinderte. Er sieht in der Natur immer das Werk Gottes und bewegt sich in ihr mit einem frohen, dankbaren Gefühl. Die Sonne ist Gottes und geht auf, weil er sie aufgehen lässt; im Sonnenlicht und Regen erleben alle Gottes Güte; die Schönheit der Lilie ist sein Werk. Er sorgt nicht bloss für den Menschen, sondern auch für jeden Vogel und ordnet seine Lebenszeit.<sup>2)</sup> Er dachte nicht daran, die Natur von Gott zu trennen, als wäre sie seiner unwürdig.

Die Not und Schwierigkeit, die uns die Natur für unser religiöses Verhalten deshalb bereitet, weil sie uns tötet, hat auch Jesus berührt. Wenn ihn in der Wüste der Hunger ergreift, oder der Blick in den Abgrund ihm die Gefahr eines Sturzes verdeutlicht, so entsteht daraus auch für ihn der Anlass zu einer Versuchung und es wird ihm zur Auf-

<sup>1)</sup> So in Nain, Luk. 7, 13, und bei den von Johannes erzählten Zeichen, 5, 6. 9, 4, und beim grossen Mahl in der Wüste, Matth. 14, 16. —

<sup>2)</sup> Matth. 5, 45. 6, 26. 28–30. 10, 29.



gabe, auch jetzt gläubig und gehorsam die Leben schaffende Herrlichkeit Gottes festzuhalten, und wenn am Grab des Lazarus die Schwestern weinen, so weint er mit.<sup>1)</sup> Deshalb hat er doch den ganzen Naturprozess, auch den, der uns sterben macht, mit der Gewissheit Gottes umfasst. Er nimmt ihn als die uns gesetzte Ordnung Gottes an, die für diese Welt in Geltung steht. Wenn der Vogel tot zur Erde fällt, so geschieht dies mit Gottes Wissen und Willen, und wenn der Jünger sterben muss, so gibt ihn Gott in den Tod. Ebenso hat er seinen Tod angesehen als von Gott für ihn geordnet. Die frohlockende Freude am Leben, die in ihm ist, treibt ihn nicht in einen Gegensatz gegen unsre Sterblichkeit. Denn das Leben ist Gottes Gabe und seine Gaben werden nicht ertrotzt, nicht postuliert. Gewährt er sie nicht, sondern gibt er den Menschen in den Tod, so wird darin sein Urteil offenbar, das den Sünder von ihm trennt und uns zur Umkehr mahnt. Ist er gefunden, so ist der Tod ganz vergangen; denn die Verbundenheit mit ihm ist Leben ohne Tod.<sup>2)</sup>

Es gibt zwar Feindseliges in der Natur, was den Menschen bedroht, »Schlangen und Skorpionen und das ganze Heer des Feinds«. Er stellt dieses mit dem Satan zusammen, zu dem auch die Wüste mit ihren wilden Tieren in Beziehung tritt; von ihm sagt er, dass er von jeher daran erkennbar sei, dass er das Leben zerstöre.<sup>3)</sup> Aber ein Dualismus entsteht daraus nicht, überhaupt keine Theorie, die die für uns harte Seite der Natur zu erläutern versucht. Es ergibt freilich einen merkwürdigen Beleg für die Beschränkung, die Jesus seinen Gedanken gibt, dass wir kein Wort über den Ursprung des Todes von ihm haben. Allein wenn er es zum Merkmal des Satans macht, an dem sein Streit gegen Gott offenbar wird, dass er von jeher die Menschen tötete, so erklärt er damit nicht, wie das menschliche Sterben in die alles ordnende Regierung Gottes eingeordnet ist, sondern wie sehr wir den Hass zu fürchten und zu meiden haben und warum er gerade gegen den besonders heiss entbrennt, der uns die Wahrheit sagt.

Für den dankbaren, frohen Verkehr Jesu mit der Natur sind die Worte über den menschlichen Leib und die in ihm sich vollziehenden Prozesse besonders lehrreich, weil sich

<sup>1)</sup> Matth. 4, 3—6. Joh. 11, 35. — <sup>2)</sup> Matth. 10, 28—30. Luk. 13, 1—5. Matth. 22, 32. Joh. 8, 51. 11, 26. — <sup>3)</sup> Luk. 10, 19. Mark. 1, 13. Joh. 8, 44.

der Widerwille gegen die Natur immer zunächst gegen diese richtete. Da wir von Gott die Seele und den Leib empfangen haben, so nennt Jesus die Speise und das Kleid neben jenen kleine Gaben, die Gott uns auch noch gibt, nachdem er uns jene grossen Gaben gewährt hat. Die Frau und den Mann hat Gott miteinander verbunden. Dass der Mensch durch den Mund die Nahrung empfängt und das Unbrauchbare wieder ausscheidet, ergibt keine religiöse Schwierigkeit und macht ihn nicht gemein. Nicht der von uns unabhängige Naturprozess trennt uns von Gott, sondern aus unserm »Herzen« tritt das hervor, was uns entwertet.<sup>1)</sup> Jesus hat in seinem Gottesbewusstsein das Vermögen gehabt, sich mit allem Natürlichen nicht nur unbefangen, sondern mit freudigem Willen und positiver Teilnahme zu einigen. Ohne diese Überzeugung wäre die Vollständigkeit seiner Gottessohnschaft undenkbar.

Die Formel, mit der die Gemeinde das menschliche Wesen in seiner Verschiedenheit von Gottes Art benennt: »Fleisch« oder »Fleisch und Blut«, drückt auch für ihn nicht nur den Abstand, sondern auch den Gegensatz des Menschen gegen Gott aus, und an der »Geburt durch ein Weib« haftet, wie im übrigen Sprachgebrauch, so auch in seinem Mund die Erinnerung an die uns gesetzte Schranke und Schwäche, über die keine menschliche Grösse hinauswachsen kann.<sup>2)</sup> Dadurch aber, dass die Formeln, die den Abstand des Menschen von Gott benennen, nur dem menschlichen Lebensstand entnommen sind, zeigt sich, dass er nicht schon aus unserm Anteil an der Natur abgeleitet wird; sonst würden allgemeine, dem gesamten Naturbestand gehörende Merkmale für die Benennung der menschlichen Not verwendet. Diese entsteht erst im Bereich des menschlichen Lebens, nicht schon durch unsre Natürlichkeit.

Das wird auch durch den Weltbegriff nicht anders, weil auch dieser den Gegensatz gegen Gott nicht in die Natur, sondern in die einheitliche, allen gemeinsame Art des menschlichen Verhaltens verlegt.<sup>3)</sup>

Darum kommt durch das Wunder die Natürlichkeit Jesu nicht in Gefahr. Die spätern Erlebnisse der Kirche beleuchten die Grösse dieses Vorgangs, weil dort die Wundertäter leicht

<sup>1)</sup> Matth. 6, 25. 19, 6. 15, 17. — <sup>2)</sup> Matth. 16, 17. 26, 41. Joh. 3, 6. Matth. 11, 11. — <sup>3)</sup> Siehe S. 79.

dem Reiz unterliegen, nun die Natur zu zertreten. An Jesus wird an dieser Stelle keine Unsicherheit sichtbar; denn er stellt sich, sowie er das Zeichen getan hat, wieder vollständig unter die Natur. Den scheinbaren Widerspruch, dass er jetzt frei von allen natürlichen Bedingungen handeln will und sofort wieder sich ihnen völlig untergibt, haben die Zuschauer bei seinem Tod stark als ein Rätsel empfunden: machtvoll habe er andern geholfen und Zeichen getan; jetzt sterbe er in Ohnmacht am Kreuz.<sup>1)</sup> Dieselbe Spannung durchzieht aber sein ganzes Verhalten, und war bloss auf dem Standpunkt der Juden ein Rätsel, nicht für Jesus, dessen Wille nicht auf den Genuss der göttlichen Macht, sondern auf die Gemeinschaft mit Gott gerichtet war. Wie er die Forderung des Wunders in den andern zertrat, so bleibt auch ihm ein Postulat, nach dem sein Leben nur durch das Wunder bestimmt sein soll, völlig fern, und dies deshalb, weil es ihm ernsthaft und einzig an Gott liegt, nicht an der Form des göttlichen Wirkens, ob es natürlich vermittelt oder nicht vermittelt sei, sondern daran, dass Gottes Gnade offenbar sei. Darum gehorcht und gebietet er der Natur, beides aus demselben Grund. Er fürchtet sie nicht; denn Gott ist grösser als sie; er gebietet ihr, nicht weil sie Ungöttliches hervorbrächte, sondern weil sie Gottes Werk ist. Darum sieht er aber auch im Wunder keine Gefahr für die Natur; denn da im Wunder Gottes Gnade und Macht offenbar wird, führt es nicht zur Trennung von der Natur. Er kann sie nicht hassen und zerstören, sondern freut sich an ihr und ist ihr untertan; denn sie ist Gottes Werk. Er gründet darum den Glauben der Jünger in derselben Weise auf das Wunder und die Natur. An der Wahrnehmung, dass in der Natur für alles, auch für das Kleinste, gesorgt ist, hat der Jünger den Glauben zu gewinnen, der ihn von der Sorge befreit, und beim Wunder hat Jesus denselben Zweck im Auge; er soll durch dasselbe die Sorglosigkeit des Glaubens empfangen.<sup>2)</sup>

Da die Handlungen Jesu aus einem aufrichtigen Erbarmen entstehen, haben sie zunächst ihren Zweck in sich selbst. Sie wollen eine Not wegschaffen, die das Mitleid Jesu erweckt. Das wird bei Johannes nicht anders, wenn er die Zeichen zum Grundgedanken Jesu in eine kräftige Beziehung bringt, und dadurch auch seine Leser unmittelbar

<sup>1)</sup> Matth. 27, 42. — <sup>2)</sup> Matth. 6, 26—30 neben 16, 8—10.

an ihnen beteiligt, die Speisung zum Brot des Lebens, die Heilung des Blindgeborenen zur Gewährung des Sehvermögens, die Erweckung des Lazarus zur Spendung des ewigen Lebens. Denn damit ist der Tat Jesu derjenige Zweck, den sie zunächst herstellt, nicht genommen. Deshalb bleibt das Mahl doch zunächst die Abwehr des Hungers, die Heilung des Blinden die Befreiung von der Blindheit, und den betrübten Frauen gibt er den Bruder zurück. Eine solche Tat überragt aber ihren Anlass, und Johannes hat durch seine Darstellung bezweckt und erreicht, dass an den Zeichen Jesu das sichtbar wird, was die ganze Gemeinde bewegen und ihren Glauben an Jesus heften soll. Selbstverständlich schreibt auch der synoptische Bericht den Zeichen Jesu für alle Wichtigkeit zu, sonst würden sie nicht erzählt. Sie entsteht daraus, dass diese Handlungen Jesu aus seinen fundamentalen Überzeugungen erwachsen und diese nicht nur offenbaren, sondern wirksam machen und bewähren. Darum wirken sie weit über ihren Anlass hinaus, nicht deshalb, weil dieser als gleichgültig verachtet würde und nicht eine ganze Liebe an sich zöge, sondern deshalb, weil Jesus an diese Notstände seine ganze Liebe setzt und für sie die Hilfe so schafft, dass er seine Verbundenheit mit Gott für den Bittenden fruchtbar macht. Weil er an die einzelne Not, die vor ihm steht, mit seinem ganzen Besitz herantritt, macht er sich selbst dabei bis in die tiefsten Grundlagen seines Wirkens offenbar.

Auch ihm selbst enthüllen und bestätigen diese Erlebnisse Gottes Gemeinschaft mit ihm. Auch das kräftigste inwendige Leben kann das von aussen sich ihm anbietende Erlebnis nicht entbehren oder ersetzen. Nur ein träumendes Denken lässt das menschliche Leben bloss aus Innerlichkeit bestehn. Wenn sich zwischen dem inwendigen Besitz und der Aussenwelt eine Spannung herstellt und jener durch sie nicht gestützt und bestätigt wird, so dass sich das Selbstgefühl, ohne durch die Wahrnehmung und Erfahrung gestützt zu werden, nur durch sich selbst erhalten muss, so entstehen jedesmal schwere Kämpfe; wenn uns dagegen von aussen und von innen eine zusammenstimmende Leitung zuteil wird, so wird uns dadurch die Gewissheit verschafft. Wir haben keinen Anlass daran zu zweifeln, dass auch Jesus diesem Gesetz des menschlichen Lebens unterstellt gewesen ist, so dass auch für ihn das Erlebnis, mit dem er Gottes Gnade durch



ihn wirksam werden sah, eine ernste Bedeutung besass. Durch die inwendig in ihm vorhandene Gewissheit seiner Sohnschaft wurde die Erfahrung der göttlichen Macht und Gnade für ihn nicht wertlos, sondern wertvoll und wirksam.

Durch diese Handlungen wird seine Sohnschaft offenbar, weil er sie durch Gottes Macht und Gnade wirkt. Die ungehemmte Vollständigkeit seiner Beziehung zum Vater wird durch sie sichtbar. Er darf von ihm alles erbitten und empfangen, und die Güte, die für ihn und durch ihn handelt, ist unbegrenzt. Darum legen die Berichte auf beides Nachdruck, darauf, dass das Werk, das Jesus tut, von ihm empfangen sei, und darauf, dass nicht an ihm vorbei, neben ihm und über ihm Zeichen erscheinen, durch die der Vater ihn beglaubige, sondern dass sie seine Werke waren, die er selber tat. Die Forderung, dass Gott abseits von Jesus etwas Wunderbares wirke, was ihn beglaubige, wird abgewiesen; denn sie verweigert ihm das Vertrauen, ist also Unglaube. Der Glaube wendet sich bittend an ihn, und hat seinen Grund in dem, was er selber tut. Nicht etwas für ihn Geschehendes, sondern das, was durch ihn geschieht, macht ihn offenbar. Aber diese seine Tat, die er aus seinem Erbarmen mit eignem Willen vollzieht, ist von Gott ihm ermöglicht und ein Geschenk Gottes zuerst für ihn selbst, und durch ihn für die Bittenden. Daher wird von den Zeichen gesagt: Gottes Geist wirke sie durch ihn und sie seien durch Jesu Gebet vermittelt und Gottes Erhörung desselben.<sup>1)</sup> Mit seiner Sohnschaft wird zugleich sein Christusamt durch diese Taten offenbar; denn indem er die Bittenden erhört, obwohl das Erbetene die Grenzen des menschlichen Vermögens übersteigt, hat und verwirklicht er den königlichen Willen. Er gab ihm, wie sonst immer, so auch hier gleichzeitig die ganze Erhabenheit und die volle Selbstlosigkeit, jenes, weil er nach der Allmacht Gottes greift, dieses, weil er sie dem Erbarmen dienstbar macht. Dadurch erweist er sich als den, der die Schrift erfüllt. Die Gemeinde sieht an ihm Gott wieder so, wie sie ihn in seiner früheren Offenbarung sah. Dieselbe Vollkommenheit der Macht und Gnade Gottes, die sich ihr einst bezeugt hat, wird jetzt wieder durch ihn offenbar. So werden die Zeichen ein wesentliches Glied in der Verkündigung der göttlichen Herrschaft. Der Bittende hat mit ihnen Gottes

<sup>1)</sup> Matth. 12, 28. Joh. 11, 41. Mark. 7, 34. 5, 19.

Walten so erlebt, dass es reine Güte ist, jede Not beendet und Leben schafft, jede Schuld tilgt und ganze Vergebung gewährt, und dies durch den Christus, nicht bloss supernatural mit Zerstörung der menschlichen Geschichte — das wäre nicht die göttliche Herrschaft, nicht Gottes königliches Walten am Menschen zur Herstellung der Gemeinde, die ihn kennt — sondern der in die Gemeinde hineingestellte Mensch Jesus vollbringt diese Akte, die eine totale Gnade in sich tragen, bei denen Gott über die Schuld des Menschen hinweg seine Bitte erhört. So Gott erleben, heisst unter seiner Herrschaft stehn und sein königliches Wirken für sein Volk sehn. Damit wird aus der Verkündigung seines Königtums nicht bloss Eschatologie, sondern Gegenwart. Da die göttliche Herrschaft dem Tode ein End macht, gehört zu ihrer Vollendung auch die Herstellung einer neuen, herrlicheren Welt. Vielleicht hat Jesus das Wunder auch zu diesem Gedankengang in Beziehung gebracht, und auch jenen Erweis seiner königlichen Macht, durch den die Natur erneuert werden soll, nicht nur der Zukunft vorbehalten, sondern es zu seinem Beruf gezählt, jetzt schon zu zeigen, dass ihm auch über die Dinge und die Welt Macht gegeben sei, damit er den Schmerz und den Tod aufhebe. Diese Gedankenreihe erhält aber nirgends eine deutliche Formulierung<sup>1)</sup> und bleibt jedenfalls dem einfachen Obergedanken untergeordnet, dass dem Vater »nichts unmöglich« sei, sondern sein Vermögen zu geben und zu helfen jede Not überrage. Durch die Grösse seines Wohltuns entsteht die Verherrlichung des Vaters und des Sohns.

Dadurch treten die Zeichen auch mit dem Bussruf in eine wirksame Verbindung. Die Grösse der Verschuldung, die Kapernaum auf sich lädt, sah Jesus darin, dass es seine Werke sah, ohne dadurch zur Busse gebracht zu werden.<sup>2)</sup> Da er der Gemeinde durch seine Zeichen das göttliche Wirken und Helfen sichtbar macht, verstärkt er dadurch den Bussruf unmittelbar, weil jede Verdeutlichung Gottes vom Bösen scheidet und an seinen Willen bindet, wie er ja auch die zur Versöhnung bereite Gnade Gottes durch die Zeichen

---

<sup>1)</sup> In Luk. 10, 19 klingt vielleicht ein solcher Gedankengang an; vgl. auch Joh. 11, 25: Ich bin die Auferstehung. — <sup>2)</sup> Matth. 11, 21. In derselben Weise verbindet Johannes die Zeichen mit dem Bussruf an Kapernaum und Jerusalem, Kap. 5, 6, 9, 11.

sichtbar macht. Weil sich Gott durch ihn der Gemeinde handelnd offenbart, wird ihr dadurch ihre Verpflichtung gezeigt, zu lassen, was er verwirft und dem zu gehorchen, was er ihr sagt. Wenn die Umkehr unterbleibt und das Zeichen nicht die Wirkung hat, seinen Empfänger vom Bösen zu trennen, so ist es um seinen Zweck gebracht. Dieser Gedankengang ist nicht durch den andersartigen zu ersetzen: Jesus habe die Zeichen nachträglich als eine Beglaubigung seiner Autorität zu seiner Sittenlehre hinzugefügt. An eine bloss formale Bestätigung seines Lehramts hat er nie gedacht.

Mit der Busse schuf er durch die Zeichen auch den Glauben. Weil er die Hilfe der Bitte gewährt, stellt er durch sie zwischen sich und ihrem Empfänger eine persönliche Beziehung her. Er übt nicht bloss seine Macht aus, spendet nicht bloss Gaben, gewünschte oder nicht gewünschte, sondern wendet sein Erbarmen und seine Liebe denen zu, die ihm vertrauen. Dadurch bleibt das Wunder mit dem Ziel des Bussrufs in innerer Übereinstimmung. Wie er durch diesen jeden persönlich bewegt und seine Entscheidung, durch die er das Böse lässt und das Gute will, zur Bedingung für sein Verhältnis zu Gott macht, so bleibt auch für das Helfen Jesu die eigne, willentliche Zuwendung des Bittenden die unentbehrliche Basis seiner Tat. Dadurch, dass die Bitte zum Bekenntnis des Glaubens wird, erkennt der Bittende seine Sendung, stellt sich unter seine Macht und Güte und gewinnt dadurch den innerlichen Anschluss an ihn.

Wird ihm der Glaube versagt, so unterlässt er das Wirken. Er weigert sich, den Unglauben durch die Entfaltung seiner Macht zu überwinden, und bestätigt ihn in derselben Weise, wie den Glauben. Da der Unglaube nichts von ihm erwartet, empfängt er nichts, wie der Glaube empfängt, was er bei ihm sucht. Jesus achtet die Stellung, in die sich der Mensch ihm gegenüber setzt. Damit reinigt er die Betätigung seiner Macht von aller Gewalttätigkeit, die den andern ihre Freiheit nähme, und vereint auch jetzt das Recht und die Gnade in einen einheitlichen Willen. Indem er den Unglauben abweist, vollzieht er auch in der Erweisung seines Erbarmens das richterliche Amt.

Daher hat er die Forderung des Wunders immer zerstört. Nur die Bitte wird erhört, die Forderung vernichtet, weil nicht der Unglaube, sondern nur der Glaube das Zeichen

erhält. An der Sorgfalt, mit der sowohl Matthäus als Johannes diesen Punkt verdeutlichen, wird sichtbar, dass sie darin ein wesentliches Merkmal am Verhalten Jesu sehn. Beide legen darauf Gewicht, dass sich die Gewährung und die Verweigerung des Zeichens nicht voneinander trennen und auf verschiedene Zeiten verteilen, sondern aus einem einheitlichen Willen entstehn.<sup>1)</sup>

Jesus beschreibt die Forderung des Zeichens als die Äusserung eines sündlichen Willens, weshalb ihre Abweisung schlechthin notwendig ist. Seine Entschliessung stellt sich ihm nicht als Willkür dar. Die Erfüllung eines solchen Begehrens kann er von Gott nicht erwarten; ein Glaube, der jetzt Gott das Wunder zutraute, ist für ihn eine Unmöglichkeit. Die Forderung des Wunders ist ihm deshalb unerträglich, weil sie von einem boshaften und unkeuschen Geschlecht ausgeht. Ihre Bosheit und Unsauberkeit steht mit ihrem Begehren nach dem Wunder in einem ursächlichen Zusammenhang. Sie macht, dass ihnen der Glaube unmöglich, Gottes Gerechtigkeit nur ein Anlass zur Angst und zum Widerwillen, Gottes Gnade nur ein Anstoss zum Zweifel ist. Deshalb beugen sie sich nur vor der Macht und begehren sie, weil sie ihnen von ihren Nöten hilft. Darin aber, dass sie die göttliche Gabe und Kraft zusammen mit ihrem boshaften Willen für sich beanspruchen, liegt eine masslose Überhebung und der Bruch aller Frömmigkeit. So geschähe das Zeichen zur Unehre Gottes und zur Krönung der Bosheit und zur Bestärkung des Menschen in ihr.

Die Entscheidung, die Jesus damit traf, hat Israel von ihm geschieden und ihm das Kreuz gebracht. Dass er sich deutlich machte: seine Weigerung, das Wunder zu seiner Verteidigung zu benutzen, führe ihn in den Tod, tritt dadurch ans Licht, dass er die Ablehnung des Zeichens mit dem Hinweis auf sein Ende verband. Das Zeichen, das ihnen zuteil werden wird, stellt ihnen die Geschichte des Jonas dar, der in den Tod sank und gerettet ward; es besteht

---

<sup>1)</sup> Matth. 12, 28—40. 16, 1—4. Joh. 2, 3. 4. 18. 19. 4, 48. 6, 30. Matthäus stellt mit dem Wunder, das die Pharisäer veranlasst, Jesus einen Diener Beelzebuls zu schelten, die Forderung des Zeichens zusammen, die Jesus verweigert, ein wohl erwogener Kontrast. In der Parallele steht die Ablehnung des Zeichens neben den Speisungswundern, ebenso bei Johannes.



darin, dass er den abgebrochenen Tempel neu bauen wird; er gibt nicht Manna vom Himmel, sondern sein Fleisch für die Welt. Gäbe er diesen Ansprüchen nach, so widerriefe er sein Urteil über den Pharisäismus in einem Hauptpunkt und machte den Bussruf undeutlich. Er kann nicht zugeben, dass es statt der Busse einen andern Weg zu Gott gebe, nämlich einen für den Unglauben überwältigenden Machterweis. Nur dadurch, dass er diese Forderungen zertritt, wird Gottes Herrschaft offenbar, nicht die des Juden, der sich Gottes Wundermacht dienstbar machen will. Dass Jesus die Grenze zwischen dem Glauben und dem Befehl, zwischen dem Verlangen nach einem Zeichen, das Gott verherrlicht, und nach einem Zeichen, das ihn entehrt, schlechthin unverletzlich macht, sagt Johannes nicht weniger eindrücklich, als durch die Straf Worte gegen die Pharisäer, gleich beim ersten Zeichen durch die Abweisung der Mutter.<sup>1)</sup> Hier, wo Jesus eine zarte, mit unbegrenztem Vertrauen erfüllte Erwartung vor sich hat, der die Würde der Mutter zur Seite steht, verschliesst er sich eben deshalb jeder Zumutung, die seine Macht für die Wünsche der Seinigen in Anspruch nimmt.

Durch die Verweigerung des Zeichens gibt er das Erbarmen nicht preis; denn die Liebe, die er dem Menschen gibt, steht unter der Herrschaft der Liebe Gottes. Ein Verhalten, das den Menschen in der Bosheit stärkt, ist kein Erbarmen. Er entfernt sich dadurch auch nicht von der Schrift; denn wenn sie zwar Gottes Offenbarung als die Erweisung seiner herrlichen Macht beschrieb, so sagte sie gleichzeitig, dass Israel nicht einzig durch sie zur geheiligten Gemeinde gemacht werden könne. Denn sie beschreibt sein Widerstreben gegen Gott trotz der Zeichen, die es sah. Die Väter hatten in der Wüste das Manna gegessen, und waren dennoch gestorben.<sup>2)</sup> Nach der Schrift konnte das Wunder nicht dazu gebraucht werden, um die Busse zu ersetzen.

Diese Stellung konnte Jesus nur dadurch einnehmen, dass er in der völligen Selbstlosigkeit der echten Liebe handelte. Er selbst ist hier der Wirkende mit dem, was er vom Vater empfängt, und er erhält dadurch auch für sich selbst das göttliche Zeugnis, das ihm seine Sohnschaft bestätigt; dadurch ist ihm aber die Benützung des Wunders zur eignen Verherrlichung nicht gestattet, vielmehr versagt. Er begeht

<sup>1)</sup> Joh. 2, 3. 4. — <sup>2)</sup> Joh. 6, 58.

keinen Raub an dem, was Gottes ist. Darum stellt er die Geheilten nicht neben sich aus, schickt den Aussätzigen zum Priester, den Geheilten von Gadara in die Heimat zurück, und geht zur Verwunderung seiner Jünger fort, wenn die Menge sich an ihn drängt.<sup>1)</sup> Er bleibt im Wunder mit reinem Sinn ausschliesslich und vollständig der Gebende und Dienende, der nichts für sich gewinnt, weder Ehre, noch Gaben, noch Schutz. Dadurch wird die Freiheit seiner Entsagung offenbar; denn er selbst bleibt arm, ohne Besitz und ohne Schutz, obwohl er den andern das Leben gibt.

So wird ihm das Wunder nur dadurch möglich, dass er sterben kann. In der Weise, wie er es tut, nur für die andern, nicht für sich, erregt es gegen ihn den Hass, schlägt ihn aber nicht nieder. Durch die Macht, mit der sein Werk für ihn spricht, sind die Gemeinde und ihre Führer genötigt, sich für oder gegen ihn zu entscheiden. Die Berufung zum Glauben, die das Wunder in sich trug, hat auch den Antrieb zum entschlossenen Unglauben bei sich; es zwingt da, wo es nicht Glauben begründet, zum Unglauben gegen ihn. Sowohl Matthäus, als Johannes haben den Zusammenhang zwischen der Kreuzigung Jesu und seinen Wundern stark betont; ihretwegen wird er als Knecht des Teufels verdächtigt und wegen der Erweckung des Lazarus beschloss das Synedrion seine Hinrichtung.<sup>2)</sup>

Weil er mit dem Wunder sich nicht selber verteidigt, so hat er es auch nicht zum Vollzug des Gerichts, sondern nur im Dienst der hilfreichen Gnade gebraucht; sie ist derjenige Wille Gottes, den er durch seine Werke kundtun will. Die Lust der Rache berührt ihn nicht, obwohl er das grösste Machtbewusstsein in sich trägt.<sup>3)</sup> Der Fluch über den Feigenbaum macht die Aussage der Evangelien in dieser Hinsicht nicht undeutlich.<sup>4)</sup> Er wendet freilich die Rechtsnorm gegen den, der Jesus vergeblich mahnen lässt, und ist in der Voraussetzung gesprochen, dass ihn Gott ebenso, wie die barmherzigen Worte, bestätige. Wie ihm, dem Hungernden, der Feigenbaum die Nahrung versagt, so bringt ihn Israel in Schmerz und Tod, weil es ihn vergeblich arbeiten und bitten lässt. Darum muss es fallen; die unfruchtbaren Bäume müssen weg. Da er aber den richterlichen Willen durch diesen Akt

<sup>1)</sup> Matth. 8, 4. Mark. 5, 19. 1, 36. — <sup>2)</sup> Matth. 12, 22—24. Joh. 11, 46—53. — <sup>3)</sup> Luk. 9, 42. — <sup>4)</sup> Matth. 21, 19.

nur am Baum, nicht an den Menschen vollzieht, die ihm widerstehen, so bleibt das Zeichen mit seiner andeutenden, weissagenden Art mit den richtenden Worten über den Fall des Tempels, der Weingärtner und der Gäste parallel und verleugnet sein Erbarmen so wenig wie diese.

Es ist für die Wunderfrage von Bedeutung, dass der im Wunderbericht sichtbare Wille von keiner Kritik anfechtbar ist. An seiner Hoheit und Reinheit zu zweifeln wäre Widersinn, sei es in religiöser Hinsicht, wenn Jesu Verhalten gegen Gott erwogen wird, sei es in sittlicher Beziehung, wenn an die Weise gedacht wird, wie er sich damit zu den Menschen stellt. Man kann es nicht ethisch tadelnswert heissen, einem Aussätzigen so zu helfen, wie ihm Jesus half. Wenn wir es nur könnten! Der Streit kann sich nur auf die physische, nicht auf die ethische Aussage des Berichts beziehen, nur darauf, ob eine solche Wirkung eintreten könne und ein solches Vermögen denkbar sei. Wer freilich die Möglichkeit des Akts verneint, missbilligt selbstverständlich auch den auf ihn gerichteten Willen, weil der Wille dann verwerflich wird, wenn er Unmögliches erstrebt. Aber das missbilligende Urteil entsteht nur aus dem physiologischen Satz; es denkt sich unsre Gebundenheit an die Natur mit einem Verhalten zusammen, wie es von Jesus erzählt ist, und erzeugt dadurch eine Absurdität. Wird dagegen die Möglichkeit des Vorgangs zugelassen, so besitzt die Art, wie Jesus das Zeichen übt und benützt, eine sittliche Hoheit, die unantastbar ist.

Während der Wille, der das Handeln Jesu erzeugt, uns nicht unverständlich bleiben muss, behält seine Wirkung, die er im Bereich der Natur hervorbringt, die vollständige Unbegreiflichkeit. Nicht erst unser heutiges Naturbild begründet hier das Staunen und den Anstoss; denn die für uns unbewegliche Gebundenheit der natürlichen Prozesse hat das menschliche Bewusstsein stets bestimmt. Eben auf diesem Konflikt beruht der tiefe Eindruck, den diese Vorgänge auf Jesu Zeitgenossen und seither immer machten, den uns Johannes durch die Untersuchung, welche die Heilung des Blindgeborenen veranlasste, plastisch beschrieben hat.<sup>1)</sup> Nicht erst das heutige Bewusstsein hält es für unmöglich, dass ein Toter auferstehe, und immer wurde geurteilt, dass ein Aus-

<sup>1)</sup> Joh. 9, 13–34.

sätziger aussätzig bleibe, und Jesus selber hat so geurteilt, sofern nichts anderes wirksam werden soll als der Naturprozess. Darauf beruht für ihn gerade der Wert dieser Vorgänge, dass ein auf das Naturbild beschränktes Denken sie abstossen muss, weil es sie nur dadurch anerkennen kann, dass es Gottes gedenkt. Sie stellen in voller Deutlichkeit die Gottesfrage; denn für diese Wirkungen gibt es nur einen Wirker, Gott.

Darum ist auch der evangelische Wunderbericht durch den Verzicht gekennzeichnet, der jede Ergründung des Hergangs beim Wunder unterlässt. Gottes schöpferische Akte liegen über jedem Versuch, sie zu begreifen. Sowie dagegen die Phantasie sich des Wunders bemächtigt, entsteht stets die Neigung, das Geheimnis, das hier das Staunen erweckt, irgendwie zu lichten und eine Vorstellung davon zu geben, wie denn der wunderbare Erfolg eingetreten sei. Hiefür ist eines der ältesten Beispiele im Bereich der Deutung der evangelischen Geschichte die Angabe des Hebräerevangeliums, das Jesus wunderbar auf einen Berg versetzt werden lässt, und nun erklärt, wie dies zugegangen sei: der heilige Geist trug ihn an einem einzigen Haar dorthin, nur an einem einzigen, denn die Sache geht wunderbar zu, aber an einem Haar trug er ihn. Nun wissen wir, wie die Sache möglich ward. Dass die Berichte der Jünger nicht eine einzige Parallele hiezu geben, stammt aus Jesu Haltung, aus dem entschlossenen Ernst, mit dem er vor dem, was Gottes ist, sich und alle beugt. Ihm war das Wunder Gottes schöpferischer Akt; da hat kein Vorwitz Raum. Die Zucht, mit der die Phantasie hier gebändigt bleibt, hat auch für das Urteil über die Bezeugung des Wunders Wichtigkeit.<sup>1)</sup>

## 2.

### **Die Untrennbarkeit des Wunderberichts von der christlichen Verkündigung.**

Selbstverständlich werden die Evangelien immer wieder unter dem Gesichtspunkt gelesen werden, ob nicht durch sie hindurch ein wunderfreies Evangelium als die erste Gestalt der christlichen Überlieferung sichtbar werde, an die sich dann allmählich als ein sekundäres Stück der Wunderbericht angehängt habe.

<sup>1)</sup> Vgl. S. 244—246.



Mit dem Wunder müsste freilich auch der Christusgedanke von diesem »Urevangelium« ferngehalten werden, da mit dem Verzicht auf die Werke und mit der Beschränkung auf ein Lehrziel der königliche Wille Jesu fällt. Sein Machtbewusstsein, das sich im Zeichen kundtut, und sein Anspruch an die Herrschaft stehen miteinander in Zusammenhang und mit der Unmöglichkeit, diesen aus Jesu Geschichte zu entfernen,<sup>1)</sup> ist auch entschieden, dass sich das Wunder nicht erst nachträglich an ihn angehängt hat.

Dies bestätigt aber auch der Wunderbericht selbst, weil er mit der ganzen Überlieferung so verbunden ist, dass sich nach historischen Massstäben keine von Wundern freie Erzählung aus den Texten herauslösen lässt. Man erwäge z. B. die Stoffe, die Matthäus in Kapitel 11 und 12 zusammenstellt; sie haben alle Merkmale der primären Überlieferung, sind aber mit dem Wundergedanken unlöslich verbunden. Was kann gegen den Bericht über das Schwanken des Täufers, wenn er für sich betrachtet wird, einen Zweifel begründen? Wegen eines dogmatischen Interesses ist er nicht konstruiert worden, und in den Tatsachen, sowie im Konflikt des überlieferten Christusgedankens mit Jesu Verhalten hat er eine völlig durchsichtige psychologische Begründung. Die Antwort Jesu hat ebenfalls alle Merkmale der für ihn charakteristischen Willensgestalt: den Verzicht auf jede Demonstration, die Vereinigung des Machtanspruchs mit der Selbstlosigkeit, den kategorischen sittlichen Ernst, den Messianismus auf dem Kreuzesweg. Aber das Wunder ist von diesem Stück nicht trennbar. Die Jünger des Johannes hören und sehen seine Zeichen und sollen sie ihm demgemäss melden. Streichen wir die Antwort, so zerfällt das ganze Stück. Über den Zweifel des Täufers ist in der christlichen Gemeinde nie gesprochen worden, ohne dass auch die Antwort erzählt wurde, die Jesus ihm gegeben habe, und diese hat den Hinweis auf das Wunder in sich.<sup>2)</sup> Das Strafwort über Kapernaum, Bethsaida und Chorazin geht nicht nur wegen seiner topographischen Angaben auf die zurück, die über die Verhältnisse am See von Genezareth Bescheid wussten, sondern führt uns auch durch seinen Inhalt so konkret in den heissen Kampf Jesu ein, dass die Beseitigung dieser Gnome jedem Historiker

<sup>1)</sup> Hierüber ist beim Christusnamen Jesu zu sprechen, VII, 4. —

<sup>2)</sup> Matth. 11, 2—6.

schwer fallen wird. Sie ist aber mit dem Wunder unlöslich verknüpft. Der Zeichen wegen soll es Tyrus und Sidon erträglicher ergehn als jenen Gemeinden, die Jesus in ihrer Mitte gehabt haben.<sup>1)</sup> Den Kampf um den Sabbat können wir aus der Überlieferung nicht streichen, ohne dass die Geschichte Jesu vollständig in die Dunkelheit tritt. Aber für diesen ist es wieder wesentlich, dass Jesus am Sabbat seine Heilungen vollzieht. Die Antwort Jesu auf die Beschuldigung: er wirke durch Beelzebul, lässt sich auch nicht als nachträgliche Legende beurteilen. Wie soll ein religiöses Interesse eine Situation erfinden, in der sich Jesus dagegen verteidigt, dass er im Bund mit dem Teufel stehe? Aber die ganze Szene ist ohne das Zeichen nicht denkbar. So wird Jesus nicht seiner Moral wegen gescholten, auch nicht nur deshalb, weil er den Pharisäismus bekämpft; bei diesem Vorwurf handelt es sich darum, dass er tut, was sonst niemand tun kann, um die Erklärung der ihm gegebenen Macht. Ebenso hat die Abweisung derer, die das Zeichen von ihm fordern, den Wundergedanken in sich. Sie wird nicht durch Jesu Unvermögen begründet, das ihn auf das beschränke, was uns die Natur gewährt, sondern auf die Bosheit dieses Geschlechts. Jesus lehnt es ab, weil er es nicht geben will, nicht weil er es nicht geben kann.<sup>2)</sup> In derselben Weise wie hier ist der Wunderbericht überall mit der Überlieferung untrennbar verwoben.

Weil der Christenheit die Erzählung von Jesus nie anders als so vorlag, dass sie über seine Zeichen berichtete, sind Steigerungen des wunderbaren Hergangs in einzelnen Fällen möglich und wahrscheinlich.<sup>3)</sup> Aber alle diese Fälle, mögen wir sie uns noch so zahlreich denken, setzen den Wunderbericht als ein wesentliches Glied des Evangeliums voraus. Weil es der Christenheit feststand, dass Jesus in wunderbarer Macht gehandelt habe, hat sich vermutlich die Wunderbarkeit der Vorgänge in der Tradition gelegentlich erhöht und sich auch da eingestellt, wo sie nicht zutraf. Da aber solche Verdichtungen des Wunderberichts erst Konsequenzen aus demselben sind, so erklären und widerlegen sie ihn nicht.

Die enge Verbindung, in der die Zeichen mit den Worten

<sup>1)</sup> Matth. 11, 20—24. — <sup>2)</sup> Matth. 12, 10. 22—24. 38. 39. — <sup>3)</sup> Z. B. Mark. 5, 13. Matth. 21, 19. 17, 27.

stehn, ist für ihre Bezeugung wesentlich. Wenn Jesus durch die Berichte bloss im Handeln eine ungewöhnliche Macht zugeschrieben würde, so wäre der Zweifel an ihnen berechtigt. Ein Wunderbericht über jemand, der sich in seinem innern Leben als arm und schwach erweist, würde sich als legendär darstellen. Nun haben aber bei Jesus das Wort und die Tat gleichartig eine einzigartige Macht, und er überschreitet nicht nur mit seinem Handeln, sondern auch mit seinem Denken und Wollen den uns möglichen Lebensstand. Denn wir haben dieses Gottesbewusstsein nicht, das er in sich trägt, und können es nicht haben; wir stehen nicht in diesem ungehemmten Vertrauen zu Gott, nicht in dieser totalen Verbundenheit mit ihm, die keine Entzweiung und keinen Bruch in sich trägt. Dass der Höhe seines Worts eine parallele Höhe des Wirkens zur Seite geht, macht beides wahrscheinlich, und ihre Einheitlichkeit gibt der Geschichte Jesu trotz der Wunderbarkeit, die sowohl sein Denken, als sein Handeln hat, auf ihrer Stufe wieder Verständlichkeit und in sich zusammenstimmende Natürlichkeit. Ein richtiges Urteil hat Johannes bewogen, diesen Parallelismus zwischen Jesu Wort und seinen Zeichen nachdrücklich auszusprechen.

Der Wille, der sich in den Werken Jesu, und der, der sich in seinen Sprüchen kundtut, ist derselbe. Hier und dort haben wir eine absolute Bejahung Gottes vor uns, die ihn als den Geber alles Guten erfasst, hier und dort die Liebe als den Grund, aus dem das ganze Verhalten stammt, sowohl in ihrer völligen Selbstlosigkeit, als in ihrer Kraft, die das Leben nicht schont, sondern das ganze Vermögen für die andern fruchtbar macht, hier und dort die Unterordnung der den Menschen sich hingebenden Liebe unter den Gehorsam gegen Gott, so dass sie die sittlichen Normen völlig heiligt, hier und dort die höchste Erhebung zum grössten Wirken verbunden mit dem völligen Verzicht auf allen eignen Gewinn und Ruhm, hier und dort den Kreuzeswillen. Das wäre nicht zustand gekommen, wenn Jesu Worte und der Wunderbericht aus verschiedenen Quellen stammten, jene aus der ersten, dieser aus einer spätern Generation, auch nicht, wenn jene von Jesus, dieser erst von seinen Jüngern stammte. Die Herkunft aus verschiedenen Quellen ergäbe immer zwischen beiden Bestandteilen des Evangeliums einen deutlichen Riss.

Sodann wird der Wunderbericht des Evangeliums durch das Wunder der Apostel belegt. Wenn der Meister keine Zeichen tat, taten auch die Jünger keine solchen. Handeln sie dagegen in der Gewissheit, dass ihnen Gottes Allmacht zur Seite stehe, so wissen wir, dass sie in ihrem Evangelium den Wunderbericht hatten. Es ist unmöglich, aus dem Bericht über Paulus und Petrus das Zeichen zu entfernen, und damit steht fest, wie alt der Wunderbericht über Jesus ist, so alt als das Apostolat. Er gehörte zum Evangelium, das Paulus hörte, so gut wie zum unsrigen.

### 3.

#### **Die Versuche, den Wunderbericht ohne das Wunder zu erklären.**

Brechen wir ihn aus der Geschichte Jesu heraus, so stehen uns zwei Vorstellungen zur Verfügung. Nach der einen ist er eine Legende, parallel mit dem synagogalen Midrasch, der für die Geschichte der Väter ohne Bedenken das Wunder teils phantastisch steigert, teils frei erfindet. Die Legende werde durch die alttestamentlichen Erzählungen und den durch sie gestützten Offenbarungsbegriff hervorgerufen. Von hier aus scheine der Christenheit das Wunder für die Messianität Jesu unentbehrlich zu sein und sie lege es ihm deshalb durch ein dogmatisches Schlussverfahren bei.

Aus dem Verhalten der zeitgenössischen Frommen und Lehrer ergab sich ein solcher Antrieb nicht, weil sie nicht als Wundertäter auftraten und nicht als solche verehrt wurden. Dass man von jedem Frommen erwartet habe, er werde Wunder tun, ist eine unhistorische Vorstellung. Niemand drängte Jesus in die Rolle des Wundertäters oder hängte an die Erinnerung an ihn einen Wunderbericht, wenn er sich wie ein Frommer gleich allen andern benahm. Von Hillel, Gamaliel, Jochanan Ben Zakkai, Akiba sind keine Wunder überliefert. Was aus dem pharisäischen Kreis als besondere Begnadigung erzählt wird, sind Gebetserhörungen, z. B. am Krankenbett, beim Ausbleiben des Regens oder in anderer Not, wobei sich an einzelne Fromme der Ruf einer besondern Gebetsmacht heften kann, so dass ihre Fürbitte auch von auswärts eingeholt wird. Dazu kommen Träume, Stimmen, auch weissagende Worte, die ihnen eine besondere



Leitung durch Gott vermitteln. Was wir von den jüdischen Exorzisten wissen, unterscheidet sich von den Berichten über Jesus deshalb bestimmt, weil der jüdische Exorzist stets mit dinglichen Mitteln arbeitet, an die die wunderbare Wirkung gebunden wird. Er schreibt sie nicht sich selber zu, sondern der Formel, die er spricht, dem Ring, den er hat, und ähnlichem. Der Zauber ist hier immer dabei. All das geht nicht über das hinaus, was in der Kirche je und je wiederkehrt; es stellt zwar zwischen dem Wunderbericht und dem, was die Zeitgenossen Jesu denken und tun, eine feste Verbindung her, schafft aber zu ihm keine Parallele. Die Art, wie Jesu Handeln beschrieben wird, bleibt hievon spezifisch verschieden, weil das, was hier »Wunderbares« berichtet wird, von denen, die es erleben, nicht getan, sondern nur empfangen wird.

Dann freilich wirkte der alttestamentliche Wunderbericht energisch auf die Geschichte Jesu ein, wenn er das messianische Amt sein eigen hiess, aber auch nur dann. Das jüdische Christusbild hatte das Wunder. »Unsre Väter haben das Manna erhalten; was wirkst du?« Diese Darstellung der Galiläer wird durch die jüdischen Quellen reichlich bestätigt und beleuchtet die Lage Jesu und seiner Jünger. Am Wunder der Schrift hatte man die Norm, wie eine Offenbarung Gottes geschehe, und ihr Merkmal ist die schöpferische Allmacht, die mit momentaner Wirkung alles herzustellen weiss, was ihren Zwecken dient. Darum wird auch der Wundergedanke sofort an Jesus von seiner Umgebung herangebracht, da ja feststeht, in welcher Weise Gott seine Boten bewährt und was er ihnen verleiht. Auch dass der Lehrstand das Wunder nicht hatte, konnte das Verlangen nach demselben stärken, weil sich in diesem Mangel die Begrenzung seines Berufs und »die Abwesenheit des heiligen Geists« zeige, während der, der über den Lehrstand durch eine besondere Sendung emportrat, sein höheres Recht dadurch zu erweisen habe, dass er das besass, was zwar dem Lehrstand fehlte, dagegen die alttestamentlichen Träger der Offenbarung ausgezeichnet hatte.

Einzelne Angleichungen der evangelischen Erzählungen an die alttestamentlichen Geschichten sind wahrscheinlich;<sup>1)</sup> aber die Substanz der Berichte lässt sich nicht aus diesem Motiv erklären.

<sup>1)</sup> Matth. 4, 2. 21, 7. 27, 34.

Die Deutung des Wunderberichts als Nachahmung des alttestamentlichen Vorbilds hat gegen sich, dass an den Worten Jesu keine Gleichbildung mit den alttestamentlichen Vorbildern erkennbar wird. Sie stehen über dem Verdacht, künstliche Gebilde zu sein, die nach den biblischen Mustern konstruiert wären.<sup>1)</sup> Dasselbe gilt von den entscheidenden Hauptpunkten, die den Verlauf der Geschichte Jesu bestimmen: von seiner Taufe, seinem Bussruf, seiner Ankündigung der Herrschaft Gottes, seinem Kreuz und seiner Auferstehung. Nichts davon ist Kopie des Alten Testaments. Der Gedanke: das Werk Jesu müsse eine Nachbildung der alttestamentlichen Ereignisse und Worte sein, ist im Jüngerkreis überhaupt nicht zu beobachten. Für sie war die Überzeugung, dass die Schrift den Willen Gottes ausspreche, der sich unzweifelhaft erfülle, mit der andern Gewissheit verbunden, dass Gottes Regierung nicht vorher zu berechnen sei, sondern mit Glauben und Gehorsam so hingenommen werden müsse, wie sie geschieht, und dies gilt vollends von der Sendung des Christus, der nicht nur das Alte wiederholt, sondern die Vollendung bringt.

Auch der Wunderbericht ist selbständig. Die Erweckungen der Toten, die von Jesus erzählt werden, gleichen denen bei Elia und Elisa nur darin, dass hier und dort Tote erwachen, zeigen dagegen keine konkrete Anpassung an das alttestamentliche Vorbild. Wir haben hier nicht den auf die Leiche hingeworfenen Beter; Jesus erringt die göttliche Hilfe nicht durch einen Gebetskampf, sondern handelt mit Gewissheit, und die Szene ist jedesmal vollständig individualisiert. Die in den Evangelien scharf herausgehobenen Merkmale, die das Wunder Jesu kennzeichnen, stehen zum herrschenden Wundergedanken in einem scharfen Gegensatz. Der Verzicht auf die Selbsthilfe, auf die Benützung des Wunders im Kampf mit den Gegnern und zur eignen Verherrlichung und die reine Natürlichkeit Jesu zusammen mit der Anrufung der göttlichen Schöpfermacht, sind nicht nach dem Vorbild der Überlieferung geformt. Dessen waren sich auch die Jünger bewusst, da sie das jüdische Verlangen nach dem Wunder mit Jesus in einen scharfen Streit bringen, und sie haben in der Angabe Recht, dass der Wille, der sich in diesen Zeichen kundgibt, nicht der jüdische war,

<sup>1)</sup> Über Matth. 27, 46 vgl. XI, 3.

so wenig wie der, den seine Worte aussprechen. Ebenso original ist die Aussenseite dieser Handlungen. Sie sind jedesmal in eine besondere Situation hineingestellt und durch diese motiviert. Wenn z. B. vor dem Gichtbrüchigen die Frage erörtert wird, ob es einzig Gottes Vorrecht sei, die Sünden zu vergeben, oder ob auch Jesus auf der Erde dazu die Vollmacht haben könne, so ist damit nicht eine alttestamentliche Situation kopiert, sondern der Akt Jesu in die durch das Rabbinat geschaffene Lage des ersten Jahrhunderts hineingestellt, und diese ist mit konkreter und kontrollierbarer Richtigkeit dargestellt. Von dieser Zeichnung, die uns den Glaubenstand der Zeitgenossen Jesu verdeutlicht, lässt sich aber das Wunder nicht ablösen; sie ist ohne dieses um ihren Existenzgrund gebracht. Soll diese Methode die Erzählung über Jesus erklären, so muss sie auch auf die Zeichen der Apostel anwendbar sein. Sie lassen sich aber nicht als Nachbildung des Alten Testaments verstehen, sondern sind völlig individualisiert, und weder aus den alttestamentlichen, noch aus den evangelischen Vorbildern heraus entwickelt.

In welchen Zeitpunkt der urchristlichen Geschichte sollen wir denn die Männer setzen, die den Christus noch ohne Wunder verkündigten, so dass sich an ihre Botschaft erst allmählich als ihr angeblicher Beweis die Legende anheftete? Wer den religiösen Stand des ersten Jahrhunderts zu beobachten sucht, wird nicht wissen, wo sich dort die Männer finden sollen, denen das Wunder nicht als eine hochzuschätzende Gabe Gottes galt. Alle hatten am Alten Testament ihren Kanon und nahmen aus ihm den Inhalt ihres Gottesbilds. Das ergab nicht die rationale Stimmung, der es erwünscht ist, wenn sich alles in den fixierten Bahnen der Natur vollzieht. Sie richteten alle im Christusgedanken ihre Hoffnung auf ein absolutes Ziel, das die uns gesetzten Begrenzungen unsrer Kraft schlechthin überragt. Wo sollen wir einen Christusgedanken historisch unterbringen, der das Wunder entbehren kann?

Deshalb wird die zweite Erklärungsweise unvermeidlich, die den Wunderbericht nicht nur als Gebilde der Phantasie behandelt, sondern sich verdeutlichen will, wie sich in Jesus selbst und in seinen Gefährten der Wunderglaube festgesetzt habe, die also in den Berichten nach einem historischen

»Kern« sucht. Hiezu soll die angebliche Macht des Glaubens dienen. Jesus stehe in der Zuversicht zum allmächtigen Regiment Gottes; ebenso seien die seine Hilfe Anrufenden vom Glauben beherrscht, den ja auch der evangelische Bericht als die unerlässliche Bedingung für die Möglichkeit des Wunders bezeichne. Solche psychische Potenzen könnten merkwürdige Resultate hervorrufen, z. B. bei Hysterischen oder sonst nervös Abnormen. Auf seelische Störungen entfalle ja ein grosser Teil des Wunderberichts. Es sei z. B. bedeutsam, dass Markus ihn mit der Heilung eines Dämonischen beginne. Jesus könne einen starken Einfluss auf solche Kranke ausgeübt und eine momentane Beruhigung bei ihnen bewirkt haben. Denn sie seien ja von den stärksten religiösen Eindrücken bewegt gewesen, da sie den Christus vor sich zu haben meinten. Dass Jesus mit dem Schöpfergott rechne, sei ohne weiteres gegeben; demgemäss handle er selbst als Wundertäter und erscheine auch seiner Umgebung so, während der Effekt nicht aus dem mechanisch gebundenen Naturprozess heraustrete.

Mit dem Glauben sei weiter gegeben, dass der Ausgang dieser Akte nicht kontrolliert worden sei. Jesus schicke, nachdem ihn der Aussätzige angerufen habe, diesen getrost zum Priester; der Ausgang sei Gott anheimgegeben und mache Jesus keine Sorgen. Konstatirt habe niemand, dass der Aussatz auch wirklich verschwunden sei. An solche Feststellungen nicht zu denken, sei ein wesentliches Merkmal der Gläubigkeit. Auch auf eine Reihe von Zufälligkeiten dürfe dabei gerechnet werden, die bei der auf das Wunder gerichteten Gläubigkeit aller Beteiligten leicht grosse Bedeutung gewinnen konnten, z. B. bei der Speisungsgeschichte. Die Jünger hätten die Erinnerung an ein festliches Mahl gehabt, das Jesus mit den zu ihm Kommenden gehalten habe. Auf die Schätzungszahl, die die Summe der Teilnehmenden fixiere, dürften wir ohnehin verzichten, da sie, wie viele solcher Zahlen, zu hoch gegriffen sei. Das Mahl habe den Eindruck gemacht: Jesus verschaffe hier der Gemeinde das Brot. Woher es gekommen sei, darnach habe niemand gefragt. Dahin seien gerade die Zeichen zu stellen, durch die die Berichte im Jüngerkreis den Wunderglauben entstehen lassen, der grosse Fischfang und die alle überraschende Menge von Wein; hier könnten leicht Zufälligkeiten mitgewirkt haben.



Diese Deutung des Wunderberichts verzichtet bei Jesus auf die Wahrhaftigkeit, und das ergibt nicht nur ein religiöses, sondern ebenso ernsthaft ein historisches Bedenken gegen sie. Für das Verständnis der von Jesus ausgehenden Geschichte ist es nicht gleichgültig, ob der Betrachter ihr reine oder unlautere Motive unterlegt. Letzteres geschieht, wenn ihm ein Glaube zugeschrieben wird, der unbekümmert um die Wirklichkeit ins Leere staunt, und z. B. dem Aussätzigen die Heilung verspricht, ohne dass er darauf achtete, ob sie eintrete oder nicht; er habe angenommen: dafür werde Gott schon sorgen, und habe ihn deshalb getrost nach Jerusalem gesandt, womit er ihm aus den Augen gewesen sei. Ein solcher Glaube ist ethisch verwerflich; denn er macht blind und gegen die Wirklichkeit gleichgültig. So wird er zur Träumerei und den Getäuschten gegenüber zur Härte. Daran hängt ein tiefes, ethisches Interesse, dass der Glaube das Auge des Glaubenden nicht verschliesse, sondern öffne, und ihn nicht von der Wirklichkeit abscheide, sondern ihn mit dieser verbinde, nicht etwa nur fremder Rücksichten wegen, sondern um des Glaubens selber willen. Ein Glaube, der sich um den Erfolg nicht kümmert, ist innerlich gebrochen und nicht mehr jenes ganze Ja für Gott, das Jesus Glauben genannt hat. Denn auch dann, wenn an dieser Sorglosigkeit, die den wirklichen Vorgang ignoriert, nicht innere Unsicherheit mitbeteiligt wäre, so käme doch in dieser Gestalt des Glaubens nur seine beruhigende Wirkung zur Geltung, während sein bewegender und aufrichtender Antrieb erlahmte. Ein gesunder Glaube kann darauf, dass die von ihm erbetene Gabe empfangen werde und die Hilfe eintrete, nicht verzichten, so gewiss er das von ihm begehrte Gut ernsthaft will.

Wie aber Jesus den Glaubensakt aufgefasst und erweckt hat, das ist unsrer Beobachtung nicht entzogen. Diese fundamentalen Formationen des innern Lebens machen sich in der ganzen Lebensführung sichtbar. Es lässt sich beurteilen, ob bei Jesus der Glaube das Sehvermögen blendet, ob er sich die wirklichen Vorgänge verbirgt oder ihnen eine scharfe Beobachtung gewährt, ob er mit Glaubenspostulaten gegen den tatsächlichen Verlauf der Dinge kämpft und im Namen Gottes behauptet und verlangt, was durch jenen ausgeschlossen bleibt. Dass Jesus nicht mit der Konstruktion

einer Traumwelt im Namen des Glaubens beschäftigt war, hat er dadurch bewiesen, dass er weder die Judenschaft, noch seine Jünger, noch seinen eignen Erfolg und Ausgang träumerisch idealisiert. Derjenige wird freilich anders urteilen, der im Gottesgedanken von der Wurzel aus nur ein Gebilde der Phantasie sieht. Dann hat sich Jesus freilich mit seinem ganzen Denken und Wollen in einer Traumwelt bewegt. Damit ist selbstverständlich der ganze evangelische Bericht, nicht nur der Wunderbericht, vom Gebiet des realen Geschehens abgeschieden und in das der psychischen Missbildung mit ihrer Unverständlichkeit und Unberechenbarkeit hinüberverlegt.

Der Geisterglaube Jesu wird als Beleg dafür gebraucht, dass der Glaube angebliche Realitäten schaffe über die Wirklichkeit hinaus. Wie das Machtwort Jesu an die Dämonen nur auf eine subjektive Begründung gestellt sei, während eine Nachprüfung, wie weit im gegebenen Falle geistige Mächte in Frage kommen, ausgeschlossen sei, ebenso habe er bei allen »Wundern« ausser der subjektiven Veranlassung keine objektive Bestätigung bedurft. Die Aufgabe sei für ihn und uns damit beendet, dass sein Anspruch, Wunder zu tun, psychologisch verständlich gemacht werde. Allein im Verhältnis zur jenseitigen Geisterwelt stand Jesus, wie jedermann, vor einem Geheimnis, das er auch als solches behandelt hat. Beim Wunder innerhalb der natürlichen Sphäre kam es aber auf beobachtbare Wirkungen an, die er nicht als gleichgültig ignorieren kann, ohne dass er sich zum Phantasten macht. Hier hatten seine Vorstellungen die Kontrolle der sichtbaren Ereignisse auszuhalten, und sie werden finster, wenn er sie dieser entzieht oder sie im Widerspruch mit ihr behält.

Auch diese Theorie kommt nicht an die Ereignisse heran. Sie sieht den kausalen Faktor für das, was damals geschehen sei, in der psychischen Macht des Glaubens, gegen Jesu völlig gesicherte eigne Stellung. Er sprach vom Glauben mit denen, die ihn baten, und dies waren oft andere als die, welche die Heilung bedurften und empfangen. Wegen des Glaubens des Hauptmanns wird sein Knecht, wegen des Glaubens der Mutter die Tochter, wegen des Glaubens des Vaters das kranke oder schon gestorbene Kind gesund. Aus der psychischen Wirkung des Glaubens auf seelisch

Krankhafte sind daher die Ereignisse nicht zu erklären. Der Masstab, nach dem sich für Jesus die Unentbehrlichkeit des Glaubens ergab, war lediglich ein ethischer, kein physischer.

Bei dieser Schätzung der psychischen Macht des Glaubens wirkt der Gedanke mit: seelische Zerrüttungen seien leichter heilbar als physische. Da aber die seelischen Vorgänge so gut ihre Gesetzmässigkeit haben, wie die durch die Materie besorgten Aktionen, so verschafft sich diese Betrachtung ihre Wahrscheinlichkeit durch die Vermutung: reale Wirkungen seien auch bei diesen »Wundern« nicht eingetreten; wenn momentan die abnormen Erscheinungen zurücktraten, so sei es doch völlig ungewiss, wie der Kranke morgen aussah. Durch den Schein, der beständig wieder zergeht, wird aber nicht Glaube, sondern umgekehrt Unglaube begründet, vielleicht auch ein krampfhaft sich steigerndes Wundertunwollen, aber nie die Gewissheit, die der evangelische Bericht Jesus heimisst und mit der die Jünger seine Sendung durch den Vater bejahn. Daran lässt sich nicht zweifeln, dass Jesu Helfen aus einem ehrlichen Willen stammte, der wirklich helfen wollte und nicht nach einem schauspielerischen Effekt begehrte. Dann hat er aber, um die innern Zerrüttungen zu heben, dieselbe Gewissheit und Macht nötig, wie um physische Notlagen wegzuschaffen. Beides hat die Mitwirkung der schöpferischen Macht Gottes zur Voraussetzung.

Vom historischen Standort aus lässt sich der Wundergedanke Jesu nicht wegdeuten. Wir haben ihm diesen zu lassen in seiner schlichten Bestimmtheit, wie ihm ihn die Jünger zuschreiben. Er erwartete: Gott helfe über alle Vermittlungen hinweg in der kreatorigen Vollmacht einer ganzen Gnade, und war überzeugt: sein Wundergedanke werde durch das bestätigt, was durch ihn geschah.

#### 4.

### Die Dämonischen.

Bei ihnen stand Jesus nicht nur vor zerrütteten Zuständen, sondern auch vor einer befestigten Theorie, die diese Zustände erklärte. Diese Theorie stammt nicht von ihm, sondern stand der Gemeinde und auch den an diesen Zuständen Leidenden fest. Der Besessene hatte das Be-

wusstsein, dass er fremden Gewalten verfallen sei.<sup>1)</sup> Der Gedanke ist im Orient alt, gewinnt aber in der jüdischen Gemeinde, soweit uns die Quellen Auskunft geben, erst in der hellenischen Zeit eine öffentliche Macht, weil diese die Neigung wesentlich verstärkte, diesen Zuständen eine bestimmte Erklärung anzuheften und für ihre Behandlung eine Theorie massgebend zu machen.

Nicht jede Krankheit ist auf einen »Geist« zurückgeführt worden, sondern es wird ausserhalb und innerhalb der evangelischen Tradition zwischen Krankheiten, die als leibliche Vorgänge erscheinen, und solchen, die auf unsichtbare Verderber zurückgeführt werden, unterschieden. Einen Aussätzigen z. B. hat niemand dämonisch genannt. An Bessessenheit denkt man besonders dann, wenn ethische Abnormitäten mit der Erkrankung zusammen auftreten, Wut, Zerstörungstrieb, der sich gegen die andern oder gegen das eigne Leben wendet, zusammen mit abnormer Steigerung der Kraft.

Jesus hat die geltende Vorstellung weder durch eine rationale Kritik beseitigt, noch über diese Zustände neue Erkenntnisse gesucht. Er setzt ihnen einzig die Gewissheit Gottes entgegen, die seine Obmacht über alle Widersacher des Menschen festhält und die Gnade auch auf die letzten, schwersten Zerrüttungen ausdehnt. Er bleibt daher auch hier von allen ins Ungewisse greifenden Theorien abgewandt. Bei Josephus liest man: diese Geister seien Seelen von Verstorbenen. Der Gedanke hat eine hellenistische Färbung und es ist fraglich, wie weit er in der Gemeinde verbreitet war. In den Worten Jesu findet sich kein Anlass, ihm diesen Gedanken zuzumessen. Dass er die Geister unter die Herrschaft des Satans stellt, dessen Reich sie bilden,<sup>2)</sup> lässt daran denken, dass sie von den menschlichen Seelen der Art nach verschieden seien; aber ein Schluss ist aus diesem Spruch nicht zu gewinnen, da auch abgeschiedne Seelen, falls sie boshaft sind, der Herrschaft des Satans unterstellt sein können. Der Vertreibung der Geister setzt Jesus bei der Aussendung der Jünger die Verstossung des Satans aus dem Himmel voran;<sup>3)</sup> bei der Verbindung, in die sie hier mit dem Satan gebracht sind, ist vollends nur auf das ethische Grundgesetz geachtet, dass die verheerende

<sup>1)</sup> Mark. 5, 9. — <sup>2)</sup> Matth. 12, 25. — <sup>3)</sup> Luk. 10, 18.



Macht der Geister nur durch den göttlichen Rechtsvollzug und die Befreiung von ihnen nur durch die Gewährung der göttlichen Gnade möglich sei. Dadurch, dass Jesus die Geister mit dem Satan zusammenstellt, setzt er die ethische Not über die physische, und bezeichnet das Böse als den Grund, aus dem die Macht solcher Verderber stammt. Die Menschheit hätte keine unsichtbaren Feinde, wenn es nicht im Jenseits eine Macht des Bösen gäbe. Über die Art und den Ursprung dieser Geister sprach dagegen Jesus nicht; damit ist parallel, dass sich auch kein Geistername findet.<sup>1)</sup>

Die, die sich in der Gewalt zerstörender Geister wussten, sich selbst zu überlassen, war Jesus durch sein Gottes- und sein Sohnesbewusstsein verwehrt. Es hätte einen Bruch in seiner Bejahung Gottes ergeben, wenn seine Hilfsmacht da zu Ende wäre, wo die Geister ihre zerstörenden Wirkungen hervorbringen. Und das messianische Ziel spricht von einer totalen Gnade, die die völlige Befreiung des Menschen von allem Verderben wirkt. Dazu ist die Gewissheit unerlässlich, dass er auch die jenseitigen Verderber vom Menschen abwehren darf und kann. Dadurch vollendete er auch den Bussruf in einer Form, die auf die Gemeinde grossen Eindruck machte. Allen bringt er die Berufung zu Gott, sogar denen, die in der Gewalt des Satans sind. Allen bietet er die Versöhnung an und schliesst ihnen die Rückkehr zu Gott auf.

Indem Jesus sich so zu diesen Erscheinungen verhielt, hat er seinen Jüngern die Freiheit von aller abergläubischen Furcht gebracht. Wünschen wir, dass er mit kühler Überlegenheit den ganzen Geisterglauben abgelehnt haben sollte,

<sup>1)</sup> „Legion“, Mark. 5, 9, ist kein Eigennamen, der zur sonstigen Terminologie Beziehungen hätte. Die rhetorisch mächtige Darstellung des vom Menschen vertriebenen Geists, der in der Wüste einen Ort der Ruhe sucht, Matth. 12, 43, dient einzig der Einschärfung des Bussworts, und will dem Hörer nachdrücklich einprägen, dass ihm mit der Anbietung des Reichs das Grösste widerfahren ist, dass aber die Ablehnung desselben sie nicht nur unnütz macht, sondern noch grösseres Unheil nach sich zieht, als jetzt schon die Gemeinde bedrückt. Die Ausdehnung der Besessenheit auch auf Tiere ist durch Matth. 8, 31 nicht belegt. Das Interesse der Erzählung geht darauf, dass sich die Macht Jesu über die Geister an einem sichtbaren Effekt beobachten liess, nicht nur an der Veränderung am Besessenen, sondern auch an einem äussern Ereignis, das zeigte, wie mächtig diese Geister waren und dass sie wirklich von Jesus vertrieben sind.

so ermessen wir schwerlich richtig, was wir zur Überwindung der Schwierigkeiten bedürfen, die aus dem Gedanken an das Jenseits entstehen. Die furchtlose Ruhe gegen alles, was sich dort finden mag und von unserm Bewusstsein nicht empfunden wird, kann uns nur die von Jesus festgehaltne Stellung geben, die Gründung auf den Schutz Gottes, der sich über alle Geheimnisse erstreckt. Die Ohnmacht der rationalen Kritik gegenüber diesen Angstzuständen beruht darauf, dass sie nie ein Ganzes geben kann, das mit dem Geheimnis fertig wird. Es drängt sich auch für sie oft genug düster und schmerzhaft hervor. Jesus dagegen hatte und gab in dieser Richtung etwas Vollendetes, nicht durch rationale Erwägungen, ob es Geister gebe oder nicht, sondern durch die Gründung auf Gott, womit eine vollständige Gewissheit erreicht ist, da seine Gnade vollkommen ist. Damit ist der Druck gehoben, den das Geheimnis, das an den Zerrüttungen des inwendigen Lebens haftet, auf den Menschen legen kann. Im Blick auf die Macht, die sich Jesus über die Geister zuschrieb, haben sich hernach die Jünger auf dem heidnischen Boden frei bewegt. Sie gingen ohne Angst vor den Dämonen furchtlos am Heidentum vorbei, weil sie der Christus schirmt.

Für Jesus hatten diese Heilungen deshalb noch eine besondere Bedeutung, weil in seinem Verkehr mit den Besessenen der königliche Name zur Aussprache kam. An den Gedanken: Jesus sei der Befreier von den verderbenden Geistern und sein Wort sichere den Menschen gegen alle satanische Gewalt, schloss sich der Christusname unmittelbar an. Dies ist absolute Macht, ganze Gnade. Die Besessenen standen nicht mehr mit festem Anschluss innerhalb der Gemeinde und sprechen deshalb ihre Zustimmung zu Jesu Wort sofort aus, während der normale Jude auf die Lehrer wartet und keinen Schritt tut, bevor alle mitgehen, und da der Besessene an sich selbst und an aller menschlichen Hilfe völlig verzagt, kann er seine Hoffnung nur an den heften, der in Gottes Macht regiert. Er arbeitet in der Angst und in der Hoffnung mit den absoluten Vorstellungen und greift daher, wenn er sich in der Macht Jesu fühlt, nach dem Höchsten, nach dem königlichen Namen. Aber auch in diesen Fällen hat ihn Jesus unterdrückt. Er begehrt nicht das Zeugnis der Geister, sondern den Glauben des Menschen,

und erweist sein königliches Recht dadurch, dass er Israel die Rückkehr zu Gott gewährt. So machte er in seinem Verhalten gegen die Dämonischen die Selbstlosigkeit seines Wirkens und seine völlige Gebundenheit an Gott wahrnehmbar. Das Wunder geschieht nicht seinetwegen, sondern für die, denen er hilft, und einzig vom Vater erwartet er seine Herrlichkeit. Gott spricht aber nicht durch Dämonen, sondern verklärt seinen Sohn selbst; darauf wartet er.

## V.

### Der Glaube.<sup>1)</sup>

#### 1.

#### Das Urteil Jesu über den Glauben nach den ältern Texten.

Der Grund, der den Glauben vor den andern inwendigen Vorgängen auszeichnet und ihm die entscheidende Wichtigkeit verleiht, liegt darin, dass Jesus nicht nur lehrte, sondern als Christus handelte.

Auch dem Rabbinat fehlt der Glaubensgedanke nicht, da ihn ja die Schrift gab, namentlich 1 Mos. 15, 6, und kein Schriftbegriff für die damalige Gemeinde tot geblieben ist. Daher gibt der Sprachgebrauch der Lehrer auch an dieser Stelle zum Neuen Testament manche Parallelen. Dagegen stellte sich ihnen der Glaube nicht als der entscheidende Vorgang dar, der sie mit Gott verbinde. Wenn die Schriftstellen, die vom Glauben oder Unglauben handeln, ausgelegt werden, dann wird nachdrücklich von ihm gesprochen; für die eigne Frömmigkeit bleibt er dagegen in die Liebe oder in die Busse eingewickelt. Der vollkommene Gerechte hat seinen Gottesdienst an der Liebe, die ihn für Gottes Gebot gehorsam macht, ohne dass besonders gesagt wird, dass er

<sup>1)</sup> Da ich in der Abhandlung: Der Glaube im Neuen Testament, dritte Bearbeitung, 1905, eingehend über die Merkmale und die Geschichte des neutestamentlichen Glaubens sprach, stelle ich hier nur die entscheidenden Tatsachen zusammen.

Gott glaubt. Die Pflicht derer, die gesündigt haben, besteht in der Umkehr, wobei wieder nicht besonders gesagt wird: für sie sei der Glaube der heilsame Akt.

Dadurch, dass Jesus die Busse auf Gottes Königtum begründet, schuf er in denen, die sein Wort annahmen, Glauben, Zuversicht zur göttlichen Berufung, die den Verschuldeten die Vergebung und seine ewigen Gaben gewährt. Doch damit hob sich der Glaube noch nicht notwendig als derjenige Vorgang im Bewusstsein hervor, durch den unser Anteil an Gott entsteht. Durch Jesu Wort war Glaube da, aber deshalb braucht sich die Reflexion nicht auf ihn zu richten und muss nicht ihm für sich allein eine Verheissung gegeben werden, die aus ihm die Klammer macht, durch die der Mensch an Gott festgeheftet ist.

Die Jünger sagen aber, dass Jesus ihnen im Glauben dasjenige Verhalten zeigte, das sie mit Gott vereint.<sup>1)</sup> Dass ihn Jesus von den andern Funktionen unterschied und für die ganze Beziehung zu ihm zur Basis machte, ergab sich daraus, dass er die göttliche Hilfe nicht nur verkündigt, sondern gewährt. Das erlebten nicht nur die, die ihn in ihren Nöten anriefen, sondern vor allem die Jünger, denen der Beruf gegeben ist, den andern zu helfen, womit Gottes Gnade und Hilfe auch ihnen selbst zum Erlebnis wird. Dafür sieht aber Jesus im Glauben die Bedingung; ihm wird die göttliche Gabe gewährt, ohne ihn wird sie versagt.<sup>2)</sup>

Von dem, der die göttliche Hilfe begehrt, verlangt Jesus, damit er sie empfangen, nur den Glauben.<sup>3)</sup> Er sprach seine Allgenugsamkeit zum Empfang jeder Hilfe in der denkbar schärfsten Form aus. Sowie er vorhanden ist, sei er noch so klein, ist dem Jünger nichts unmöglich; dann ist er frei und Herrscher über die Welt. Die unmöglichen Verheissungen: »den Berg bewegen«; »den Feigenbaum ins Meer pflanzen«, sind absichtlich gewählt, um von der göttlichen Gabe jede Begrenzung fern zu halten. Die alle Hindernisse beseitigende Macht Gottes tritt dann für den Jünger ein, wenn er Glauben hat.

Jesus bezog diese Verheissung auf die bestimmten Akte, durch die sich die Jünger in ihrer jeweiligen Lage an-

<sup>1)</sup> Mark. 1, 15. — <sup>2)</sup> Matth. 17, 20. 21, 21. Luk. 17, 5. 6. Auch Paulus hat die Gnome gekannt, 1 Kor. 13, 2. Parallel mit ihr Matth. 8, 2. 10. 26. 9, 2. 22. 29. — <sup>3)</sup> Mark. 5, 36.



gesichts ihrer Bedürfnisse an die göttliche Güte wenden. Darum wird ihnen, als sie in seiner Abwesenheit zu einer Heilung unfähig sind, gesagt: sie hätten jetzt keinen Glauben gehabt, auch nicht den kleinsten, womit ihnen ihre Überzeugung von Jesu Messianität und ihr Entschluss, sich zu Jesus zu halten, nicht bestritten ist. Wohl aber galt ihnen jetzt in ihrer konkreten Lage Gottes Hilfe als unerreichbar und Jesu Auftrag als unausführbar. Sie glauben nicht, wenn sie im Blick auf diejenige Not, die jetzt von ihnen die Hilfe verlangt, auf Gottes Hilfe verzichten. Eine abstrakte Vorstellung von Gottes Gnade oder eine unbestimmte Willigkeit, sich auf ihn zu verlassen, liess Jesus noch nicht als Glauben gelten. Er verlangt, dass die Gewissheit Gottes das Verhalten der Jünger bestimme und dies so, dass sie in ihm den sehen, der mit seiner vollkommenen Gnade für sie wirkt.

Den Gegensatz zum Glauben bildet nicht nur die Verweigerung des Glaubens, der Unglaube, sondern schon der inwendige Streit, bei dem entgegengesetzte Erwägungen und Begehungen sich durchkreuzen.<sup>1)</sup> Dadurch hat Jesus die Gewissheit zum Merkmal des Glaubens gemacht. Er äussert sich darum nicht nur in einzelnen konkreten Erweisungen, sondern bestimmt das bleibende Verhalten des Menschen, da er nun weiss, was Jesus für ihn ist und wie er ihm eben durch Glauben Gottes Gabe verleiht. Dass der Glaube eine bleibende Überzeugung und einen befestigten Willen herstellt, war dadurch gesichert, dass für Jesu Werk die absoluten messianischen Kategorien zur Verwendung kommen. Wer ihn den Christus nennt, erwartet von ihm nicht bloss eine vereinzelte Gabe, sondern beschreibt ihn als den, der die Sünde und den Tod wegnimmt, die Gemeinde der Endzeit schafft und das Vollkommene verleiht. Diese Gewissheit bestimmt aber das ganze Verhalten des Menschen, und setzt ihn in ein neues Verhältnis zu Gott, das alles, was er empfängt und tut, umfasst.

Damit, dass Jesus beim Glauben nicht zunächst auf das Vorhandensein oder Fehlen allgemeiner Begriffe oder bleibender Stimmungen sah, sondern auf die konkreten Lebensakte und dabei völlig von ihrer Grösse und Stärke wegsah und auch dem kleinsten Glauben die ganze Verheissung gab,

<sup>1)</sup> Matth. 21, 21.

bleibt er mit sich selbst in einer festen, deutlichen Einheit, sowohl mit der Gestaltung des Bussworts, als mit der des Liebesgebots. Wie er bei der Busse nicht an die allgemeine Sündhaftigkeit denkt, sondern an den konkreten Schaden, der seine Hörer verdirbt, und ihm den bestimmten Akt des Gehorsams entgegensetzt, auch wenn er an sich nur ein Kleines leistet, falls er nur ernsthaft dem göttlichen Gebot sich unterwirft, und wie er bei der Liebe nicht nur an Leistungen denkt, die Grosses wirken, sondern sie in den konkreten menschlichen Verhältnissen betätigt haben will und ihr so die ganze Verheissung gibt, ebenso führt er Gottes Gnade durch die dem Glauben gegebene Verheissung in den wirklichen Verlauf der menschlichen Lebensgeschichte hinein und verleiht sie auch hier schon dem ersten, einfachsten Vorgang, wofern nur wirklich Glaube vorliegt, der auf Gott traut. Immer handelt Jesus auf Grund der vollkommenen Güte Gottes und legt darum in das Kleinste, was der Mensch als seine Zuwendung zu Gott aufbringt, das Grösste, Gottes ganze Gnade. Er hat dadurch auch in der Schätzung des Glaubens den Verdienstbegriff bewusst und vollständig verneint.

Hätte Jesus über die Gegenwart geurteilt, sie sei leer von göttlichen Erweisungen, und Gottes Herrschaft einzig in der Zukunft gesucht, und hätte er Gottes Willen von seinem Wort getrennt und nicht schon am göttlichen Wort die volle Verbundenheit mit Gott gewonnen, und hätte er den Dienst Gottes in etwas anderes als in die Liebe gesetzt und den Empfang des Heils an einzelne dingliche Leistungen gebunden: in allen diesen Fällen wären Jesu Sätze über den Glauben nicht möglich. Sie sind mit dem Grundriss seines Bussrufs und seiner Ankündigung der göttlichen Herrschaft fest verbunden. Alles empfängt der Glaube, weil Gott in seiner königlichen Gnade am Menschen handelt, und einzig der Glaube hebt die Geschiedenheit des Menschen von Gott auf, weil ihn Gott durch sein Wort zu sich beruft und ihn inwendig in seinem personhaften Lebensstand mit sich vereint.

Die Gewissheit, die Jesus zum Merkmal des Glaubens macht, bekommt ihre Art und Begrenzung dadurch, dass sie sich auf Gottes Walten bezieht. Sie verdeutlicht sich also nicht berechenbare Wirkungen eines natürlichen Prozesses,

sondern Gottes Willen und Werk, und hat deshalb notwendig die Unterordnung unter Gott und den Christus in sich, da Jesus keine Überhebung zulässt, die den Bittenden über ihn und Gott erhöhte. Eben als Glaubender unterwirft sich der Bittende dem Willen dessen, den er anruft, und anerkennt ohne Vorbehalt sein Herrscherrecht. Dennoch ist der Glaube Gewissheit, weil er in Gott die vollkommene Gnade und Hilfe vor sich hat. Darum kann der Jünger auch im einzelnen Fall nicht daran zweifeln, dass ihm Gott mit seiner ganzen Macht und Gnade, die auch Berge bewegt, zur Seite steht.<sup>1)</sup>

Dadurch, dass Jesus Gottes vollkommene Gabe dem Glauben zusagt, stellt er alle vor Gott gleich und macht die Gemeinde für alle offen. Dadurch waren alle Schranken von ihr entfernt. Allerdings erreicht der Heide den Glauben schwerer als der Jude, der Gefallene schwerer als der Gerechte, der nicht in die Jüngerschaft Berufene schwerer als der, der in die Gemeinschaft Jesu eingesetzt ist. Alles, was als Trennung von Jesus wirkt und den Bittenden von ihm entfernt, erschwert ihm auch den Glauben. Darum heisst es Jesus einen »grossen Glauben«, wenn ihn der Heide dennoch mit Gewissheit anruft. Dasselbe gilt von dem neben ihm Gekreuzigten, der sich bittend an seine Gnade wendet. Wenn dagegen der Jünger, der die Berufung besitzt, ohne Vertrauen dasteht und z. B. im Sturm sich so verhält, wie er sich auch früher ohne die Gemeinschaft mit Jesus benommen hätte, oder beim Mangel des Brots verzagt, so verwirft das Jesus als Unglauben, weil der Jünger durch seine Berufung zum Glauben ermächtigt, darum auch verpflichtet ist.<sup>2)</sup> Allein diese Unterschiede, die aus der verschiedenen Lage der Einzelnen entstehen, heben die Gleichstellung aller nicht auf; denn sowie Glaube vorhanden ist, antwortet ihm Jesus mit einem unbeschränkten Geben. Er sieht seinen Beruf darin, kein Vertrauen zu zerstören. Sucht der Mensch Gottes Güte, so empfängt er sie; greift er nach seiner Gabe, so hat er sie. Die Regel: »Nach deinem Glauben geschehe dir,« gilt ohne Einschränkung.

Es gehört zum Grössten in der Geschichte Jesu, dass er neben die unbedingte Forderung der Busse ebenso un-

<sup>1)</sup> Das wird durch die Aussagen Jesu über das Gebet bestätigt, vgl. VI, 3. — <sup>2)</sup> Matth. 8, 10. 15, 28. Luk. 23, 42. Matth. 8, 26. 16, 8.

bedingt die Verheissung für den Glauben setzt. Seine beiden Regeln scheinen sich durch eine mächtige Spannung gegeneinander zu kehren. Das Busswort heiligt die sittlichen Normen als unzerbrechlich, und verlangt schlechthin, dass der Mensch seinen bösen Willen beseitige. Im Verhältnis zum Glauben stellt Jesus dagegen keine moralischen Ansprüche, prüft den Bittenden nicht und fragt nicht, was er in seinem Leben an Schuld oder an Reue aufzuweisen habe, ob seine Bekehrung vollendet sei. Die Frage kommt hier nicht auf, ob der Glaubende auch würdig sei mit Rücksicht auf das von ihm vollbrachte Werk. Vielmehr hat der Mensch Gottes Gnade, sowie er sich glaubend an Jesus wendet und sie bei ihm sucht. Dass Jesus gleichzeitig der Wirker der Busse und des Glaubens war, zeigt, wie real und gross das göttliche Vergeben vor ihm steht, wie völlig er in der Überzeugung lebt: Gott sei gut. Gottes Güte gibt dem Glauben die Erhörung und dieselbe Güte Gottes macht, dass der Mensch sich von seiner Bosheit scheiden muss. Weil sie dem Menschen verzeiht, darum war es Jesus möglich, dem Glauben die Verheissung zu geben, ohne Einschränkung. Seinen Gegensatz gegen den Pharisäismus hat er dadurch vollendet, weil er durch diese Würdigung des Glaubens den Menschen ganz von der Schätzung seines eignen Werks abzieht, da er nun nicht mehr in sich selbst, sondern in Gott den Grund seiner Verbundenheit mit ihm besitzt.

Auch von allen intellektuellen Ansprüchen hat Jesus den Glauben befreit, und nicht die Orthodoxie der Bittenden geprüft. Das kommt dadurch zur Bezeugung, dass er Heiden grossen Glauben zuerkennt, so mangelhaft ihre Gedanken über Gott und den Christus gewesen sind. Weil sie in ihm mit Gewissheit Gottes Hilfe fassen, ist ihr Verhalten Glaube.

Die Selbständigkeit, die Jesus dem Glauben gegenüber den andern Funktionen gab, macht diese nicht wertlos und hebt auch ihren wirksamen Anteil am Entstehen und Beharren des Glaubens nicht auf. Mit dem Erkennen bleibt der Glaube deshalb in einer wirksamen Verbindung, weil die Einsicht in das Amt Jesu und in sein Verhältnis zu Gott dem Menschen den Grund zum Glauben gibt. Wer an ihm Gottes Herrschaft sieht, ist dadurch zum Glauben berufen, und je deutlicher und kräftiger diese Erkenntnis entsteht, um so stärker ist der dem Menschen gewährte An-



trieb zum Glauben, um so grösser seine Berechtigung und Befähigung zu ihm. Nach der andern Seite hin hat der Jude an seinen finstern Gedanken und an seiner schlechten Christologie die Verhinderung des Glaubens, die ihn für ihn unfähig macht. Um Jesus zu trauen, müsste er zuerst die ihm überlieferten und ihn beherrschenden Gedanken zerbrechen, die er sich über den Christus und Gottes Herrschaft macht. Nur durch die Überwindung des phantastischen Elements in seiner Theologie kann er zum Glauben kommen. So gehen die Beziehungen zwischen dem Glauben und dem Denken lebhaft hin und her. Klares Denken und kräftiges Glauben, verwirrtes Denken und die Erschwerung des Glaubens begleiten einander.

Zur Umkehr und zum Gehorsam sind die Beziehungen, die den Glauben mit ihnen verbinden, ebenso fest, weil Jesus der Bussforderung die unbedingte Geltung gibt. Wird diese abgelehnt, so ist der Glaube nicht möglich, weil der, der seine Forderung bestreitet, ihm nicht trauen kann. Er kann dies nur dadurch, dass er ihm recht gibt, wenn er sein Verhalten verwirft, und in der Anbietung der Busse die Gewährung der göttlichen Gnade sieht. Damit hat er aber auch den höchsten Beweis für Jesu Glaubwürdigkeit empfangen. Der, dem er zum Versöhner mit Gott ward, wird ihm trauen. Wiederum wird durch den Glauben die Busse begründet, weil der Glaubende, so gewiss er in ihm Gottes Gnade sieht und begehrt, weiss, dass Jesus im Recht ist, wenn er Gehorsam verlangt.

Für sich hat Jesus das Vertrauen in derselben Weise, gefordert wie für Gott, und auch im Verkehr mit ihm selbst keine bedingte Bitte und gebrochene Erwartung zugelassen, die er vielmehr Unglauben hiess.<sup>1)</sup> Dadurch entsteht im Glauben keine Spaltung, als käme nun ein auf Jesus gerichteter Glaube neben den auf Gott gerichteten zu stehn; der Glaube wendet sich vielmehr mit einem ungeteilten Akt in Jesus an Gott. Gerade deshalb, weil er verhüten wollte, dass der Glaube von Gott sich löse und neben Gott anderswohin sich richte, hielt er streng darauf, dass der ihm erwiesene Glaube völlig eins mit dem auf Gott gestellten Vertrauen sei. Er liess zwischen sich und dem Vater keine

<sup>1)</sup> Mark. 9, 22—24.

Trennung zu, sondern stellt sich vor den Bittenden als den, der an ihm im Namen Gottes handelt und die göttlichen Gaben ihm gewährt. Gott soll in ihm gesucht werden und wird in ihm gefunden, weshalb die, die statt mit Glauben mit innerer Schwankung vor ihm stehen, sich versündigen.<sup>1)</sup> Dadurch, dass er den Glauben in dieser Vollständigkeit zu sich hinwendet, macht er seine Sohnschaft offenbar und braucht handelnd sein messianisches Recht. Die an ihn gerichtete Bitte erhält dadurch alle Merkmale des Gebets, dessen Wahrheit und Richtigkeit darauf beruht, dass der Bittende die Macht und Gnade Gottes im Christus gegenwärtig und wirksam sieht.

Er bleibt dadurch mit sich selbst in strenger, fester Übereinstimmung. Weil er den Glauben erweckt und erhört, darum zertrat er beharrlich in den Jüngern die Bewunderung, mit der sie ihn feiern wollen, und formte seine Lehrarbeit, seine Wunder und die Bezeugung seines königlichen Rechts so, dass sie nicht seine Grösse verehren konnten. Er will mehr als Bewunderung, eben Glauben, weil er das will, was der Mensch Gott schuldet und Gott mit der Bewunderung noch nicht das empfängt, was ihm gebührt. So schied er seine Herrschaft von aller herrischen, selbstischen Machtübung. Indem er im Jünger Glauben erweckt, unterwirft er ihn sich, aber nicht durch Zwang, sondern innerlich, nicht zu seiner Erniedrigung, sondern zum Empfang der göttlichen Gabe, nicht zur Blindheit, sondern zur eignen Gewissheit Gottes, nicht zur Ohnmacht, sondern zum Besitz eignen Kraft. Er übt seine Herrschaft dadurch, dass er sie auf den Glauben gründet, im Dienst der göttlichen Gnade aus.

Zur Glaubensübung der jüdischen Gemeinde stellte sich der Glaubensgedanke Jesu in einen tiefen Gegensatz. Diese hat zu Gott Zuversicht in der Form des Providenzglaubens, mit dem sie Gott als den wohlthätigen Ordner ihres Schick-

---

<sup>1)</sup> Seitdem der Glaube nur in die Aufnahme und Bewahrung eines Gedankens gesetzt wurde, sagte man: Bei Jesus bestehe der Glaube im Gottvertrauen, bei den Aposteln sei er dagegen auf Christus bezogen. Vom Standpunkt Jesu aus ist der Satz: der Glaube gehe, wenn er eine besondere Hilfe von ihm erwarte, nicht auf ihn, sondern auf Gott, und wenn er das messianische Werk von ihm erwarte, nicht auf Gott, sondern auf ihn, eine Absurdität.

sals ehrt, und in der Form des Vertrauens zur göttlichen Gerechtigkeit, die den ihm erwiesenen Dienst lohnen wird. Die Stärke dieser Glaubensübung stellen die Evangelien ergreifend dar und werden hierin durch die jüdische Literatur reichlich bestätigt. Die Witwe, die ihre letzten Kupferstücke Gott darbringt, betätigt ein grosses Vertrauen zu ihm.<sup>1)</sup> Jesus hat dennoch die Gemeinde als ungläubig beurteilt, nicht nur, weil sie im konkreten Fall immer wieder auf den Glauben verzichtet — das ergibt den Vorwurf des »Kleinglaubens« — sondern weil sie ihren Glauben dadurch zerstört, dass sie ihn auf das stützt, was der Mensch vermag und leistet. Sie sucht für ihre Zuversicht den Grund bei sich, bei ihrem Werk, vielleicht auch bei der Grösse und Verdienstlichkeit ihres Glaubens,<sup>2)</sup> und entzieht sie dadurch Gott. Denn in ihrem innern Lebensstand weiss sie sich von Gott geschieden und wagt nicht, seine Gnade auf ihre Schuld zu beziehen.<sup>3)</sup> Dadurch erliegt der Glaube immer wieder dem Zweifel, und wenn er sich im Menschen festsetzt, dann erhält er, weil er sich auf seine eigne Grösse stützt, eine übermütige Tendenz, die über Gottes Gabe und Hilfe verfügen will. Um diesen stolzen, hochfahrenden Glauben zu zerstören, hat Jesus in seinen Jüngern zugleich mit dem Glauben auch die Furcht vor Gott erweckt.<sup>4)</sup> Auch sie darf nicht so bleiben, wie sie schon in der Gemeinde vorhanden war. Ihre Furcht bedarf der Reinigung, weil sie, wie ihre ganze Frömmigkeit, auf den Menschen umgebogen ist und nur das fürchtet, was ihm Übles widerfahren kann. Weil sie einen abwesenden, verhüllten Gott hat, ist auch ihre Furcht nicht Furcht Gottes, sondern eine egoistische Sucht, bei der der Mensch um den Verlust seines Glücks und Lebens bangt. Jesus reinigt sie dadurch, dass er sie ernsthaft auf Gott bezieht und ihr in seinem Rechtsvollzug die Begründung gibt.<sup>5)</sup> In dieser Gestalt sieht er aber zwischen ihr und dem Glauben keinen Streit. Wenn es nur wirklich Gott ist, dessen richterliche Majestät der Mensch fürchtet, dann wendet ihm die Furcht von sich selbst weg und führt ihn zur Bitte, durch die er sich gläubig Gott ergibt.

---

<sup>1)</sup> Mark. 12, 42. 43. — <sup>2)</sup> Luk. 17, 5. — <sup>3)</sup> Dies wird im Streit gegen das Vergeben Jesu sichtbar; vgl. S. 85. — <sup>4)</sup> Vgl. S. 132. 133. — <sup>5)</sup> Matth. 10, 28. 18. 35. 20, 16. 22, 11—14. 24, 45—25, 30.

## 2.

**Der Glaube an Jesus bei Johannes.**

Johannes setzt das Ziel der Arbeit Jesu immer und vollständig in den Glauben; diesen zu begründen, darin besteht Jesu Werk, und zwar begründet er jenen Glauben, der »auf ihn« gerichtet ist. Was er aber als den von Jesus bewirkten Glauben beschreibt, lässt den Glaubensbegriff, den Jesus nach Matthäus seinen Jüngern gab, unverletzt.<sup>1)</sup>

Bei Johannes ist die religiöse Art des Glaubens, seine Bezogenheit auf Gott nicht weniger deutlich, als bei Matthäus. Jesus sprach nie von einem andern Glauben, als von dem, der Gott erwiesen wird, und dies auch dann, wenn er um die Hilfe Jesu bittet; ihn ruft der Glaube an als den Boten Gottes und den Geber der göttlichen Gaben, so dass das Vertrauen in ihm Gottes Gnade erfasst. Diese Bezogenheit des Glaubens auf Gott ist bei Johannes vollständig bewahrt, da er Jesus sein Vertrauen darum gibt, weil er von oben kam, das Wort des Vaters redet, das Werk des Vaters tut, weil Gott in ihm erkannt und in ihm dem geglaubt wird, der ihn gesandt hat. Darum ist auch der Unglaube gegen Jesus verderblich, weil er Gott verwirft und Gottlosigkeit ist, wie umgekehrt der auf Jesus gerichtete Glaube Frömmigkeit ist.

Jesus machte weiter aus dem Glauben eine vollendete Zuversicht, so dass er, sei er so klein wie ein Senfkorn, jeder Hilfe von Gott her gewiss ist. Seine Unbedingtheit ist nicht auf das gegründet, was der Mensch leistet, sondern vollständig und ausschliesslich Bejahung der göttlichen Güte. Der Glaubende stützt sich nicht auf sich und seine natürliche oder ethische Macht, sondern auf Gott. Dieses für den Glaubensgedanken Jesu wesentliche Merkmal eignet seiner Johanneischen Fassung genau so, wie der des Matthäus. Der Glaube ist der Besitz des ewigen Lebens; mit ihm ist das Heilsgut erlangt, die Sünde und der Tod vergangen und die vollendete Gemeinschaft mit Gott erreicht. Wieso? Diese Gewissheit ist nicht auf das gegründet, was der Mensch an sich selbst wahrnimmt, etwa darauf, dass er zur Sündlosig-

<sup>1)</sup> Die Grösse dieser Leistung wird dadurch deutlich, dass die kirchliche Literatur gleich nach dem Neuen Testament den von Jesus stammenden Glaubensbegriff nicht mehr erreicht. Die Denkreligion der Griechen einerseits, die Tugendethik andererseits verkrümmen ihn.



keit und Unsterblichkeit verwandelt wäre, sondern einzig auf den Christus gestellt und damit auf Gott, einzig darauf gegründet, dass der Christus das ist, wozu ihn die Sendung Gottes macht. Weil seine Gabe das ewige Leben ist, hat es der Glaubende; er wird es nicht erst haben, nicht nur unter gewissen Bedingungen es später erlangen, sondern es ist sein Besitz. Damit ist auch bei Johannes eine von jeder Spaltung freie, in sich geschlossene Aneignung der göttlichen Gnade ausgesprochen.

Bei Matthäus sind der Glaube und die Busse miteinander verbunden, nicht so, als ob der Glaube erst auf einer gewissen Höhe der sittlichen Leistung zustand käme und die Busse erst zu einer gewissen Vollendung gebracht sein müsste, damit der Glaube zulässig sei. Vielmehr tritt Jesus als der Gebende zu allen, die ihn anrufen, mit einer freien Güte, die den Glauben allen anbietet und in allen erhört. Es haftet aber an diesem die Notwendigkeit, das sittliche Urteil gegen den eignen Willen und das eigne Handeln zu wenden, weil das von Jesus gegen dasselbe gefällte Urteil von allen die Zustimmung verlangt. Weil mit dem Vertrauen zu ihm auch die Richtigkeit seines Urteils anerkannt ist, stellen sich die kausalen Beziehungen zwischen der Busse und dem Glauben in steter Wechselwirkung her. Ebenso wenig gibt Johannes zum Zweifel Anlass, ob der Glaube das Verhalten des Menschen sittlich bestimme und im Anschluss an Jesus auch der Abschluss gegen das Böse enthalten sei.<sup>1)</sup> Er braucht zwar die Formel »Busse« nicht; wenn damit Jesu Busswort beseitigt wäre, etwa so, dass der Glaube die sittlichen Ansprüche Jesu ersetzen sollte, so wäre dies eine grobe Fälschung seines Worts. Es bleibt aber bei Johannes völlig klar, dass Jesus im totalen Gegensatz zu allem Bösen steht und die Seinen von diesem erlöst. Die reinlichen Antithesen: Liebe Hass, Wahrheit Lüge, Licht Finsternis, Leben Tod, gestalten seine ganze Darstellung und es bleibt nicht zweifelhaft, wo Jesus in diesem Kampf steht und wohin er die ihm Glaubenden stellt. Eine Mischung von Wahrheit und Lüge, von Liebe und Hass, von Christus und Welt, von Gott und Teufel gilt bei Johannes nicht als möglich. Für den, der an Jesus glaubt, bleibt die Wahl im Blick auf

<sup>1)</sup> Wie Jesus bei Johannes die Bekehrung wirkt, ist S. 43—45 erläutert.

diesen Gegensatz nicht offen, als könnte er mit Jesus sich verbinden und gleichzeitig noch zwischen Liebe und Hass, Lüge und Wahrheit, Gott und Teufel schwanken. Die Stellung des an Jesus Glaubenden ist befestigt; er hat innerhalb dieses Kampfes seinen bestimmten Platz, nämlich beim Christus, also in der Wahrheit, in der Liebe, im Geist, in Gott. Das Mittel, durch das das sittliche Resultat erreicht und die Verschllossenheit gegen das Böse erlangt wird, ist bei Johannes eben der Glaubensstand.

Bei Matthäus ist der Glaube auch von der Theorie und Theologie bestimmt unterschieden, sowenig die Zusammenhänge, die das Erkennen mit dem Glauben verbinden, zerrissen sind. Der Glaube wird aber nicht in die Annahme eines Gedankens gesetzt und nicht nur als Zustimmung zur Lehre verstanden, sondern kommt von den intellektuellen Vorgängen relativ unabhängig als Verbundenheit zwischen Person und Person zustand, ohne Rücksicht darauf, wie weit schon das Verständnis reiche und zutreffende Gedanken über Gott und sein Werk vorhanden seien. Nicht die richtige Christologie führt bei Matthäus den Anschluss an Jesus herbei, sondern jener Willensvorgang, der der Wahrhaftigkeit und Güte Jesu traut und sich auf seine Verbundenheit mit Gott verlässt. Die Unterscheidung zwischen dem Glauben und der Theorie ist bei Johannes vollständig gewahrt. Er gibt uns nicht ein Dogma an Stelle des Glaubens, nicht »einen Glauben, der geglaubt wird«, an Stelle dessen, durch den der Mensch glaubt. Unter dem Druck der hellenischen Denkweise kam diese Verschiebung in der Kirche rasch zustand. Bei Johannes kann hievon keine Rede sein; denn sein Glaube ist Anschluss an den Christus, wie er sich in Wort und Werk offenbart, nicht die Wiederholung einer Formel. Dass bei Johannes der bewusste, totale Widerstand Jesu gegen allen religiösen Intellektualismus nicht weniger deutlich sichtbar wird als bei Matthäus, das geschieht unmittelbar unter dem Antrieb des Glaubens, weil dieser nicht einzig in einen Denkakkt verkümmert und nicht in einer korrekten Gottes- oder Christuslehre besteht, sondern den Menschen in seinem innern Lebensstand bewegt und zu Christus hinwendet, nicht einzig durch eine Veränderung seiner Gedanken, sondern durch eine Bewegung des Menschen, die ihn einheitlich und ganz bestimmt.

In dieser Einheit, die den Glaubensgedanken des Johannes mit dem des Matthäus verbindet, werden die festen kausalen Beziehungen sichtbar, die von Jesu Verhalten zur Johanneischen Darstellung hinüberführen. Dadurch wird auch sie zu einem gewichtigen Zeugnis für die Macht, mit der Jesus das Glauben pflanzte und es von den andern religiösen Funktionen als denjenigen Akt unterschied, der den ganzen Reichtum der göttlichen Gnade empfängt, und auch das Neue in der Johanneischen Aussage über den Glauben bekommt dadurch als Zeugnis für Jesu Stellung in der Glaubensfrage Wichtigkeit.

Das Neue besteht darin, dass Johannes die Bewirkung des Glaubens als dasjenige Ziel Jesu bezeichnet, auf das er sein ganzes Wort und Werk richtet. Er führt die absolute Schätzung des Glaubens in beiden Richtungen durch, sowohl so, dass der Glaube, nichts neben oder über ihm, das von Jesus begründete Verhalten des Menschen ist, als so, dass der auf Jesus gerichtete Glaube und kein anderer das Ziel seiner Arbeit ist und die Verbundenheit mit Gott gewährt. Unter allen Funktionen des Menschen wird der Glaube als diejenige ausgezeichnet, die uns das Leben verschafft, und unter allen Objekten des Glaubens der Christus als dasjenige beschrieben, dem der Glaube mit dem Erfolg gewährt wird, dass er Gott erfasst und das Leben erlangt.

Daher stellt Johannes die Busspredigt Jesu nur so dar, dass er durch sie aufdeckt, warum der Glaube Israel unmöglich ist, nicht weil sein sittliches Interesse schwächer, der Sündenbegriff entkräftet und im Gottesbild die Heiligkeit seines Willens zurückgedrängt wäre, sondern weil er das sittliche Resultat, das Jesus im Menschen herstellt, unmittelbar mit dem Dasein des Glaubens verband. Die sittliche und die religiöse Aufgabe werden durch einen und denselben Vorgang gelöst; der sittliche und religiöse Besitz decken sich ganz. Dies beruht aber unmittelbar auf Jesu Werk, auf seiner Einigung der Reichspredigt mit dem Bussruf. Von Jesus hat es Johannes gelernt, dass es keine Verbundenheit mit Gott gibt, die nicht die sittliche Not hebt, und dass sie diese wirklich hebt.

Während bei Matthäus der Glaube mancherlei Inhalt hat je nach den verschiedenen Bedürfnissen, die uns das Verlangen nach der göttlichen Hilfe geben, so ist er bei Johannes immer auf das Ziel der Sendung Jesu gerichtet, ist immer die Anerkennung seiner Gottessohnschaft, weil

nach dem Satz des Johannes mit dem Anschluss an Jesus die ganze göttliche Gnade empfangen ist. Damit gibt er dem königlichen Willen Jesu sein Ja.

Das bewirkt die Johanneische Verinnerlichung und zugleich Vereinfachung des Evangeliums. Eine Verinnerlichung entsteht dadurch, weil hier Jesus nicht mit Wirkungen beschäftigt ist, die den äussern Bestand der Gemeinde verändern, sondern seinen Erfolg in den inwendigen Vorgang setzt, eben darin, dass er die Jünger mit sich durch den Glauben verbinde. Diese Verinnerlichung ergibt zugleich eine Vereinfachung des Evangeliums, weil sich so das ganze Verhältnis zu Gott durch den einen Akt, durch den Glauben an Jesus, regelt, neben dem alle Fragen zurücktreten, die sich auf den Gang der Weltgeschichte oder auf die äussere Regelung des menschlichen Verhaltens beziehen. Diese Wendung des Glaubensgedankens bei Johannes zeigt höchst anschaulich, mit welcher Kraft Jesus in seinen Gefährten Glauben schuf.<sup>1)</sup>

## VI.

### Die Frömmigkeit Jesu.

Da die Jünger über das inwendige Verhalten Jesu nur mit grosser Zurückhaltung sprechen, bilden die Vorschriften, durch die er die Frömmigkeit der Seinen ordnete, die wichtigste Quelle, durch die wir einen Einblick in sein Wollen erhalten. Seine Gebote für die Jünger sind auch Aussagen über ihn selbst. Er lehnt das, was er von ihnen verlangt, für sich nicht ab, sondern spricht mit jedem: »Du sollst« ein: »Ich will«.

#### 1.

#### Die Einigung der Liebe mit dem Gehorsam.

Der Umgang Jesu mit Gott war ein Verkehr zwischen Person und Person. Zum »Du« des Vaters redet sein »Ich«.

<sup>1)</sup> Die vollständige Darstellung des Johanneischen Glaubens gehört zu den Aufgaben des zweiten Teils.



Das macht aus seinem Verhalten gegen Gott Liebe. Er hat den Vater in voller Selbständigkeit über sich, und zugleich ein Eigenleben. Deshalb besteht die Verbundenheit mit Gott für ihn in der Willensgemeinschaft mit ihm, die so zustand kommt, dass er mit seinem ganzen Willen den Willen des Vaters will. Er kann die Frömmigkeit nicht durch passive Formeln, nicht als einen zu erleidenden Zustand beschreiben, in den er sich zu finden habe. Alle bloss negativ gefassten Ziele: »sich Gott lassen und von ihm abhängig sein«, bleiben unter seinem Religionsbegriff. Das grosse Gebot, Gott mit der Verwendung seiner ganzen Kraft zu lieben, führt er dadurch aus, dass er Gottes Ehre, Gottes Gesetz, Gottes Herrschaft will, so will, dass er keine andere Ehre hat als Gottes Ehre, keine andere Regel gibt als Gottes Gesetz, keine andre Herrschaft begehrt als Gottes Herrschaft, und durch Gottes Herrlichkeit seine Herrlichkeit, durch Gottes Gebot sein Gebot, durch Gottes Königtum sein Königtum empfängt.

Das Merkmal der Liebe, dass sie nicht den eignen Willen, sondern den des andern will, tritt auch in seinem Verhältnis zum Vater mit voller Deutlichkeit hervor; sein Ziel liegt nicht in seinem eignen Besitz und Erfolg, sondern in Gott. Dadurch ist er von sich selber abgewandt und sich gegenüber frei. Seine Selbstlosigkeit bewährt aber ihren Ursprung aus der Liebe dadurch, dass sie von der Selbstvernichtung gänzlich geschieden bleibt. Der Gedanke an eine Verschmelzung oder Vereinerleung mit Gott bleibt ihm fremd; so wäre ja an die Stelle der Liebe der Egoismus gesetzt und der Vatername Gottes preisgegeben.<sup>1)</sup> Seine Selbstlosigkeit besteht nicht darin, dass er nichts sei und habe, sondern darin, dass er alles, was er ist und hat, als die Gabe des Vaters hat. So bringt er sie aber auch zur vollen Offenbarung, von der Furcht frei: er mache dadurch sein Recht zweifelhaft und schädige seine Ehre. Durch das Unser Vater wendet er das Verlangen der Jünger auf Gottes Namen, Herrschaft und Willen, und heisst sie nicht bitten: Heilige den Namen deines Sohns und bringe das Königtum deines Sohns herbei. Der Gedanke, dass er<sup>1</sup> damit auf seinen Namen, sein Königtum und seinen Willen verzichte, hat ihn nie berührt. Es ist einzig Gott, von dem er seine Herrlich-

<sup>1)</sup> Davon, dass er die Jünger nicht dazu anleitet, sich in Gott aufzulösen, war S. 114 gesprochen.

keit begehrt, und er ist mit reiner Lösung von aller selbstischen Sucht allein auf das bedacht, was Gottes ist. Den reuigen Zöllner spricht er gerecht, ohne dass er seiner Reue eine Beziehung auf seine eigne Sendung gibt.<sup>1)</sup> Dem, der von ihm, dem guten Meister, darüber Anweisung erbat, durch welches Werk er sich das ewige Leben verschaffen könne, erwidert er, dass keiner gut sei als Gott, Gott es aber in Wahrheit sei, und bindet ihn, statt seinen Wunsch zu erfüllen und ihm selbst ein Gebot zu geben, an die göttlichen Gebote in ihrer einfachen Klarheit.<sup>2)</sup> Das Verlangen, statt derselben eine neue Vorschrift zu bekommen, die nun erst das ewige Leben verbürgen soll, hiess Jesus unförmig, eine Verneinung Gottes, die dadurch nicht besser wird, wenn sie auch ihm selber zugemutet wird. Sich selber als gut loben zu lassen, während gleichzeitig und eben dadurch Gottes Güte verleugnet wird, das ertrug Jesus nicht. Gegen diese Art Religion sprach er immer als der Sohn, der die Güte des Vaters gegen jede Bezweiflung schirmt und sein Gebot als vollkommen heiligt. Eine Verherrlichung seiner Würde auf Kosten Gottes, ein Vertrauen zu seinem Rat zusammen mit Misstrauen gegen Gottes Gebot, eine Ehrung seiner Güte zusammen mit Vorwürfen gegen Gott, bedeutet für ihn die totale Unmöglichkeit. Aber auch in die Offenbarung seiner Selbstlosigkeit legt er gleichzeitig ohne jede Verdunkelung und Schwankung das volle Bewusstsein seiner Macht. Durch das Unser Vater gibt er den Jüngern die Zuversicht, dass Gott an ihnen und durch sie seinen Namen heilige, seine Herrschaft wirke und seinen Willen vollende, weil sie seine Jünger sind. Wer mit dem Zöllner reuig betet, hört von Jesus, dass er gerechtfertigt ist, und hat es ihm zu glauben, und den, von dem er sich nicht als guter Lehrer preisen liess, schickt er nicht mit dem Bedauern fort: das Gute sei ihm selbst ebenso verborgen, wie dem Fragenden, sondern er beruft ihn zu sich und bietet ihm damit die Vollkommenheit an. Er setzte nicht seine Autorität an die Stelle der göttlichen, sondern hat die seine nur in Gott, weshalb er jeden Zweifel an Gott zertritt. In Gott hat er sie aber mit der Vollmacht dessen, der die ewige Gemeinde sammelt, und darum beruft er mit der unbedingten Verheissung und der ebenso unbegrenzten Forderung zu sich.

<sup>1)</sup> Luk. 18, 13. 14. — <sup>2)</sup> Matth. 19, 16. 17. Mark. 10, 17. 18.

Zum Evangelium machte er die Ankündigung der Herrschaft Gottes, ohne dass er dabei an sich selbst erinnert. Die Vollendung der Gemeinde kann er so beschreiben, dass er sie in die Gemeinschaft mit den Vätern an Gottes Tisch setzt, und der Liebe gibt er in ihren einfachen Erweisungen die Verheissung. Aber auch in diesen Worten bringt er seine Grösse zum Ausdruck; denn er bezieht die Liebe aller auf sich,<sup>1)</sup> nicht erst dann, wenn sie ihn kennen und sich bestreben, ihn zu ehren, sondern deshalb, weil er sich an jeder Güte freut, durch die Gottes guter Wille geschieht. Dadurch geschieht auch sein Wille, dass Gottes Wille geschieht.

Dass er in der Liebe zum Vater dachte und handelte, gab ihm die Unfähigkeit, für sich selbst zu arbeiten, sich selbst zu schützen, sich selbst zu bezeugen, sei es im Wort, sei es im Werk und Wunder. Er trägt Gott gegenüber keine Sorge in sich, will darum dem göttlichen Wirken nicht nachhelfen oder vorgreifen, kann sich nicht zum Christus ausrufen und sein königliches Recht nicht selbst vertreten. Der Wert seiner Herrschaft beruht für ihn völlig darauf, dass Gott sie ihm gibt. Dadurch nähert er sich aber nicht der Abtötung des Willens, weil seine Passivität nicht darin besteht, dass er nichts will, sondern darin, dass er will, was Gott will. Er macht durch seine Ruhe offenbar, dass er nicht an Gott zweifelt. Sie hat darum das Vermögen zum raschen, scheinbar plötzlichen Entschluss neben sich. Die Berufung zur Busse hat die volle Entschlossenheit in sich: jetzt hat sich die Gemeinde zu entscheiden, und da sie sich gegen ihn entscheidet, so wartet er nicht länger, sondern spricht ihr das Urteil. Ohne Anspruch an einen Vorzug lebt er in Nazareth; dann tritt er plötzlich als der Verheissene vor die Gemeinde. Gleich bei der ersten Begegnung macht er Simon zum Petrus, und die Aufforderung an Matthäus erfolgt plötzlich. Den Bittenden antwortet er nicht selten sofort mit seinem Entschluss. In Jerusalem fügte er sich in alle dortigen Zustände still; dann greift er den Markt im Tempel an. Er trägt Judas lange ohne Vorwurf; dann hält er ihm den Verrat vor und nötigt ihn zur Tat. Er führt die Jünger bis dicht an sein Kreuz heran und nun gibt er ihnen das Abendmahl. Er besass an der Gewissheit Gottes nicht nur die Entbindung vom eignen Wollen und Wirken

<sup>1)</sup> Matth. 18, 5. 25, 40.

(das Quietiv), sondern auch die Verpflichtung und Befähigung zu ihm (das Motiv). Er vereint darum die Freiheit von der Sorge mit der Entschlossenheit zur Tat.

Seine Sorglosigkeit beruht darauf, dass er sein Verhältnis zum Vater als sicher und gegeben erfasst.<sup>1)</sup> Darum geht er nicht deshalb zum Handeln über, weil er einen Ersatz für das göttliche Wirken schaffen wollte. Weil der Vater wirkt, deshalb wirkt auch er, nicht, weil der Vater nicht oder doch nicht genügend wirkt.<sup>2)</sup> Darum beschränkt auch sein Wirken das des Vaters nicht, sondern das Werk des Vaters geschieht durch ihn. Sein Gedanke ist: er offenbare Gott, nicht: er verberge ihn; er diene ihm, nicht: er verdränge ihn. Darum gab er dem Verkehr der Jünger mit ihm die ganze Tiefe der Religion ohne Sorge, dass er sie damit Gott entziehe. Wenn sie an ihn glauben, auf ihn hoffen, ihn lieben, so ist dies deshalb Religion, weil er für sich selbst nichts und durch den Vater alles ist.

Johannes legt uns diesen Gedankengang Jesu in klassischer Vollendung in der Rede vor, auf die er den Bruch zwischen Jerusalem und Jesus zurückführt.<sup>3)</sup> Der Kampf entstand deshalb, weil Jesus bei einer Heilung auf den Sabbat keine Rücksicht nahm. Darüber verliert, was er an dem Kranken tat, jede Bedeutung; nun richtet sich die Aufmerksamkeit der Jerusalemiten einzig auf Jesu Versündigung. Er ist gerichtet, weil er den Sabbat brach. Der Kampf vertieft sich, weil sich Jesus für sein Verhalten auf das Wirken des Vaters beruft, und damit seine völlige Freiheit von der Satzung und der an ihr haftenden Kasuistik ausspricht. Die Frage stellt sich deshalb so, ob ein Verhältnis zu Gott, wie es sich Jesus gibt, für einen Menschen möglich und erlaubt, oder ob es eine masslose Überhebung sei. Somit fordert die Lage von ihm, dass er ihnen seine Gemeinschaft mit Gott so zeige, dass zugleich ihre sittliche Richtigkeit deutlich wird. Die Grösse seiner Sendung muss ans Licht, aber so, dass seine Unterwerfung unter Gott gewahrt bleibt und der Verdacht abgeschnitten ist: sein Gedanke bedeute die Entehrung Gottes.

Das erreicht Jesus dadurch, dass er das im Sohnesnamen

<sup>1)</sup> Darauf beruht die Schätzung, die Jesus dem Wort gewährt, vgl. S. 95. Über die Vollständigkeit der Gemeinschaft, in die sich Jesus zu Gott stellt, vgl. VIII, 2. — <sup>2)</sup> Joh. 5, 17. — <sup>3)</sup> Joh. 5, 18—37.



liegende Gleichnis benützt und Gottes Beziehung zu ihm durch das Verhältnis, das zwischen dem Vater und dem Sohn besteht, erläutert, indem er dieses in höchster Reinheit und Realität auf seine Gemeinschaft mit Gott überträgt. Gott ist im vollen Sinn väterlich gegen ihn gesinnt und handelt an ihm väterlich, ebenso ist Jesus im vollen Sinn kindlich gegen ihn gesinnt und handelt wie ein Sohn. Aus diesem einfachen Vordersatz ergibt sich für ihn das ganze messianische Amt und zugleich die völlige Unterwerfung unter Gott. Denn das zwischen dem Vater und Sohn bestehende Verhältnis macht den Sohn vom Vater abhängig. Er ist an das gebunden, was er im Verkehr mit dem Vater wahrnimmt und empfängt. Sein Merkmal ist das Unvermögen, aus sich selbst etwas zu tun. Darin sieht Jesus die Bedingung und das Gesetz seiner ganzen Wirksamkeit. Er kann nicht handeln, wenn nicht der Vater handelt, nicht wollen, wenn ihm nicht der Vater gebietet, nicht denken, wenn ihn nicht der Vater unterweist. Selbstische Tendenzen kennt er als der Sohn nicht. Aber durch diese Ohnmacht ist sein Vermögen zu seinen grossen Werken begründet; denn sein Verhältnis zum Vater versetzt ihn nicht in eine gebundene, leere Abhängigkeit, sondern bewirkt, dass ihm der Vater alles zeigt, was er selber tut, und ihn wirksam macht, weil es der Wille und die Freude des Vaters ist, dass der Sohn handle wie der Vater und sein Werk vollführe.

Unter denselben Gesichtspunkt stellt er auch die Frage, wie er seinen Anspruch beweise. Auch das ihn beglaubigende Zeugnis erhält seine Art durch die für ihn entscheidende Tatsache seiner völligen Gebundenheit an Gott. Er kann es nicht in einem Vorgang suchen, der sich abseits von Gott vollzöge, etwa so, dass er durch seine Beredsamkeit oder durch seine intellektuelle Macht oder durch das Wunder jemand an sich fesselte. Gott allein kann sein Recht beweisen. Hier spricht nicht der Mensch das entscheidende Wort, nicht der Täufer, auch nicht Jesus, einzig der Vater, der allein den Glauben an ihn begründen kann. Wer das Zeugnis Gottes für ihn hört, dem ist er beglaubigt. Wo der Vater schweigt, kann Jesus nicht reden und nicht sich selber demonstrieren, wenn es Gott nicht tut. Er spricht aber in der Gewissheit, dass dieses ihn beglaubigende Wirken Gottes tatsächlich geschehe. Gottes Zeugnis trat für ihn ein.

Wir hatten schon an der Art, wie Jesus das Wort und wie er das Wunder braucht, wie er die Jüngerschaft und wie er den Glauben ordnet, die Selbstlosigkeit und den Machtwillen geeint vor uns. Er will nichts sein als Evangelist; aber mit dem Wort geschieht Gottes Herrschaft. Er gründet seine Herrschaft nicht auf das Wunder, und tut es. Er macht seine Jünger frei und gibt ihnen ein eignes Werk; aber er gibt es ihnen. Er begehrt vom Menschen nichts, als dass er sein Vertrauen auf Gott wende, und antwortet ihm dann mit der unbegrenzten Erhörung. Darin, dass Jesus die Selbstlosigkeit und den Machtwillen so in sich einigte, haben nicht nur die ersten Evangelisten, die uns die Abweisung des reichen Jünglings erzählen, sondern auch Johannes Jesu Grösse gesehn. Er lässt auch bei Johannes kein Lob zu, das Entehrung Gottes wäre, und verlangt für sich keinen Gehorsam, der Gottes Gebot verachtete. Denn er ist dadurch der Sohn, dass er ganz an Gott gebunden ist. Er empfängt seinen Willen, sein Wort, sein Werk vom Vater und ist unfähig, aus sich selbst zu denken und zu wollen, seinen eignen Willen zu tun und seine eigene Ehre zu suchen,<sup>1)</sup> und deshalb, weil er ganz von Gott abhängt, wird er in den ganzen Anteil an Gottes Herrschaft erhoben. Der Lebensakt, durch den sich Jesus als den Sohn Gottes fühlt, hat sein Merkmal daran, dass er sich durch die vollständige Beugung unter Gott zur vollständigen Gemeinschaft mit ihm erhebt. Die Vollkommenheit des zweiten Akts ist durch die Vollständigkeit des ersten bedingt.

Dächte sich Jesus Gottes Willen als unbestimmt oder doch als für ihn unbestimmbar, dann bekäme die Liebe freien Raum für ihre Erfindungskraft und könnte selbst bestimmen, wie sie sich zu Gottes Ehre und Freude wirksam zeigen will. Dieser Gedanke hat aber im Gottesbewusstsein Jesu keinen Ort. Gottes Wille bezeugt sich deutlich; es gibt Gebote Gottes, solche, die allen gelten, und solche, die ihm sein besonderes Werk anweisen.<sup>2)</sup> Daher bildet die Liebe nicht Konjekturen, wie sie Gott ehren und ihm gefallen möge, sondern wird durch den Gehorsam geübt, durch die freie, willentliche Unterwerfung unter Gott. Die Gabe, die Jesus dem Vater darbringt, ist die Einigung seines Willens mit

<sup>1)</sup> Joh. 4, 34. 5, 19. 30. 31. 6, 38. 7, 16. 18. 8, 26. 28. 54. 12, 49. 14, 10. — <sup>2)</sup> Matth. 19, 17. Joh. 10, 18. 12, 49. 15, 10.

dem göttlichen Gebot; in ihr besteht sein inwendiger Gottesdienst. Dadurch war wieder die sichere Schranke gegen alle Verschmelzungstheorien Gott gegenüber in ihm befestigt. Im Akt des Gehorsams treten die beiden Willen, der gebietende und der gehorchende, bestimmt auseinander. Hier stellt sich als das normale, vollendete Verhältniß zu Gott nicht Einerleiheit, sondern die durch einen Willensentscheid hergestellte Einigung dar. Auch nicht so verliert er sich an Gottes Macht, dass eine allgewaltige Empfindung ihn fortresse, die keine Überlegung mehr erfordert. Er ist seiner selbst mächtig und so, dass er das von Gott Gewollte erkennt und will, besitzt er die Verbundenheit mit ihm.

An der vollständigen Einigung von Liebe und Gehorsam hat der Gottesdienst Jesu sein Merkmal. Gott lieben heisst seine Gebote halten. Dadurch ist die Liebe gegen die Überhebung geschützt, die Gott durch ihre Gaben bereichern will, und der Gehorsam gegen die Erniedrigung geschützt, die uns die Unterwerfung dann bereitet, wenn sie unfrei gegen unsern Willen oder nur mit unserm halben Willen von uns erlitten wird. Sein frommer Akt ist somit gleichzeitig ein Empfangen, durch das er den Willen Gottes vernimmt, und ein Handeln, durch das er aus seinem Willen für Gott die Gabe der Liebe macht, und beides trennt er nicht durch einen Zwischenraum und bringt es gegeneinander nicht in Streit, sondern besitzt die Abhängigkeit des Gehorsams und die Freiheit der Liebe als einen einheitlichen Lebensstand. Seine Gebundenheit an Gott begründet seine Freiheit, seine Freiheit offenbart und vollendet seine Geeinheit mit Gott.

Jesus hat seinen Gehorsam nicht bloss auf Gottes Willen, sondern auch auf Gottes Werk bezogen. Die Tatsache hat Wichtigkeit, weil es einen wesentlichen Unterschied ergibt, wenn er seine Abhängigkeit von Gott einzig im inwendigen Vorgang erlebt, oder auch in der Lage, die ihn von aussen bestimmt, Gottes Leitung erkennt. Johannes sagt: Jesus habe nicht nur sein Innenleben, sondern auch die von aussen auf ihn wirkenden Vorgänge unter seinen Gottesgedanken gestellt. Darum geht seinem Handeln als seine Bedingung nicht nur ein göttlicher Wille, sondern auch ein göttliches Werk voran, und sein Gehorsam besteht darin, dass er dieses vollendet.<sup>1)</sup> Indem er sich wirkend in das um ihn her sich

<sup>1)</sup> Joh. 4, 34. 17, 4. 5, 17. 6, 37—39. 44. 45.

vollziehende Werk Gottes hineinstellt, führt er dieses an sein Ziel. Darauf beruht die Bedeutung, die die Schrift und der Zustand der Gemeinde und die Geschichte der einzelnen Menschen, die mit ihm in Verkehr treten, für ihn hat. Er schöpft die Normen, die seinen Willen zum Gehorsam machen, nicht nur aus sich selbst, sondern auch aus dem, was in der Welt um ihn her durch Gott entsteht.

In seinem Vermögen, die Liebe zum Gehorsam und den Gehorsam zur Liebe zu machen, findet sich der Grund für die Einheiten, durch die er in sich zusammenband, was er in den andern in harte Gegensätze zerbrochen sah. Darum bringt ihm die Herrschaft Gottes zugleich das Fest und den Dienst, und durch das Werk, das er tun kann, empfängt er seine Speise.<sup>1)</sup> Darum besitzt er miteinander die vollendete Freude und die Bereitschaft zum Kreuz, steht im Frieden und wirft das Schwert auf die Erde und führt auch gegen sich selbst einen schweren Kampf.<sup>2)</sup> Deshalb verpflichtet ihn seine Gemeinschaft mit Gott zum Sterben und dieses verschafft ihm das Leben. Daher kommt es, dass Gottes Herrschaft mit ihrem ewigen Leben Gegenwart ist und gleichzeitig das Ziel, zu dem hin er seine Kräfte wendet. Die Liebe hat in der Verbundenheit mit Gott das Fest, die Freude, den Sieg, die Vollkommenheit, das unverlierbare Leben, und der Gehorsam macht aus ihr Arbeit, Kampf, die Bereitschaft zum Leiden und die Bemühung um ein erst vor ihm stehendes Ziel, und beides ist eins.

Weil Jesus die Liebe mit dem Gehorsam eint, darum besteht seine Religion nicht einzig aus dem Kultus, nicht einzig aus dem Gebet und Opfer, sondern umfasst alle seine Aufgaben, auch die, die ihm die menschliche Gemeinschaft stellt. Denn Gottes Gebot gibt ihm den Beruf für die Menschen und an ihnen dient er dadurch, dass er ihnen die Hilfe und Gabe bringt, der göttlichen Liebe. Darum erschien ihm an der Pflicht, die uns der Verkehr mit den Menschen bringt, nichts als profan, als vom Willen Gottes abgeschieden. Die einzige, freilich unverrückbare Grenze, die das menschliche Verhalten von Gottes Willen scheidet, tritt dann hervor, wenn dieses boshaft wird. Da Jesus die sittlichen Normen mit dem Gottesgedanken verbindet, hat er

<sup>1)</sup> Joh. 4, 34. — <sup>2)</sup> Matth. 10, 13. Luk. 10, 6. Joh. 14, 27. 16, 33. Matth. 10, 34. Luk. 12, 51; vgl. S. 50—52.



verneint, dass Bosheit je Religion sein könnte, und an diesen Satz die Tatkraft des Bussrufs und des Kreuzes gesetzt. Aber alles, was gerecht ist, ist ihm auch Religion. Die beiden Gebote, Gott und den Nächsten zu lieben, treten daher als gleichwertig zusammen und der dem Menschen geleistete Dienst wird Gott getan. Diese Einheitlichkeit der Liebe, die in der Gemeinschaft mit Gott auch die Gemeinschaft mit den Menschen gewinnt, ist der Frömmigkeit Jesu wesentlich. Sie bewirkt die Aufnahme aller menschlichen Interessen in den Gottesdienst, nicht so, dass dieser dadurch ersetzt werden sollte und abstürbe,<sup>1)</sup> sondern so, dass er sich auf alles erstreckt, was zu unsrer Pflicht und Arbeit werden kann.

Die Vollständigkeit seiner Gottesliebe bewährt er im Vermögen, sich von allem zu trennen, was neben Gott seine Liebe von ihm für sich begehrt. Indem er sie aber Gott, dem Herrn und Schöpfer aller Dinge, gibt, entsteht aus der Lösung die Vereinigung mit allem, was Gottes ist. Jene Bewegung gibt seinem Willen die Einheitlichkeit und Konzentration, diese die alles umfassende und ewig dauernde Weite. Es kehrt darum in jedem Verhältnis dasselbe Ja und Nein wieder, das seine Selbstbeurteilung kennzeichnet. Wie er den Machtwillen in der Selbstlosigkeit begründet, so steht er auch frei über der Natur, über seinem Volk, über Israels Geschichte, Tempel und Schrift, über seiner Familie, über seinen Jüngern, und umfasst sie gleichzeitig als Gottes Werk und Eigentum mit einer Liebe, die die persönliche Tiefe und ewige Stärke der Liebe zu Gott hat.

Die Richtung seines Verlangens auf Gott macht den zentralen Vorgang seines Lebens zum Geheimnis, und er empfindet dies als das normale, nicht als ein Leiden, gegen das er sich sträubt. Wie er dem Jünger sagt, dass es ihm genügen soll, dass ihn der Vater, der im Verborgnen ist, sieht und hört, so ist es auch ihm selbst genug, dass ihn der Vater als den Sohn kennt. Er lehnt jeden andern ab, der als Zeuge oder Richter seine Gemeinschaft mit dem Vater

<sup>1)</sup> Diese Deutung Jesu: er habe die Kirchlichkeit des Pharisäers auf die Seite geschoben und den Samariter für einen braven Mann erklärt, tritt unvermeidlich ein, wenn ihm ein kraftloses Gottesbewusstsein zugeschrieben wird. Über die Stelle, die die Liebe zu Gott bei Jesus hat, siehe S. 111.

beobachten wollte. Darum stellte er seinen königlichen Willen und seinen Kreuzeswillen nicht aus. Er begehrt nichts als Gottes Wohlgefallen. Da ihn aber Gott mit den Menschen verbindet, so hat er zugleich das Bedürfnis und das Vermögen, sich zu offenbaren, in einer Stärke, die unvergleichlich ist. Es gibt keinen in der Menschheit, den wir so vollständig bis in seinen Grundwillen kennen wie ihn. Er hat sich ganz aufgetan und alles gesagt, was er besass.

Um die Willensgemeinschaft mit Gott zu erreichen, muss er den eignen Willen überwinden. Das geschieht nicht im Moment der Versuchung, wo er nicht den eignen Willen verneint, sondern fremde Willensbilder abstösst, die ihm von aussen aufgedrängt werden, sondern dann, wenn sich aus dem menschlichen Lebensstand eine Mannigfaltigkeit von Begehungen ergibt und ein unteres Wollen neben einem obern steht, von denen jenes aus der menschlichen Natur, dieses aus seiner Verbundenheit mit Gott entsteht. Dann muss die Einheit dadurch hergestellt werden, dass der eine Wille herrscht, der andere gehorcht, und er erreicht sie durch einen Akt der Wahl, womit er sich von seinem eignen Wunsch weg zu Gottes Willen kehrt. Das deutlichste Beispiel, an dem wir diese Willensbewegung in Jesus wahrnehmen, ist sein Gebet in Gethsemane.<sup>1)</sup> Es wird dort sichtbar, dass der gute Wille nicht als Naturgewalt wahllos, darum auch kampflös in ihm hervortritt, sondern im Gebet und im innern Kampf von ihm gesucht und empfangen wird. Dabei bringt er zunächst mit voller Wahrhaftigkeit seinen natürlichen Willen sich zum Bewusstsein und vor Gott zur Aussprache. Am Leiden haftet notwendig die es abwehrende Gegenstreben; erst ein zweiter, höherer Wille ist imstand, es zu wählen. Wenn der Vater jenes erste Verlangen nicht erhört und bestätigt, dann hält sich Jesus in siegreicher Überlegenheit über ihm, obwohl er bis in den Grund seines Wesens hinein erschüttert ist. Das erreicht er nicht durch einen naturartigen Vorgang, nicht durch ein leidenschaftliches Aufflammen des Pathos, das die bewusste Entscheidung ersetzte, sondern wir haben ihn in allen Merkmalen der Gehorsamsübung vor uns, so dass er seinem ihm nächstliegenden Wollen ein Nichtwollen entgegenstellt und dieses durch einen neuen höhern Willen

---

<sup>1)</sup> Matth. 26, 39. 42.

gewinnt, durch den er sich vorbehaltlos mit Gottes Willen einverstanden macht.

Ein damit übereinstimmendes Bild gibt sein Gebet im Tempel,<sup>1)</sup> wo die Erschütterung, die ihn erfasst, auch zunächst ein Schwanken hervorbringt, dann aber durch einen machtvoll einsetzenden Oberwillen regiert wird, der in der Verklärung des göttlichen Namens sein mit ganzer Hingabe ergriffenes Ziel besitzt. Ähnlich ist auch sein Dank für die Erleuchtung der Unmündigen,<sup>2)</sup> nur dass dort nicht das Entstehen des Gehorsams, sondern die fertige Einigung mit dem göttlichen Willen zum Ausdruck kommt. Aber auch dort erhebt sich Jesus über die schmerzhaft, ihn beengende Tatsache, dass die Weisen ihm fernbleiben, zur dankbaren Zustimmung zu dem, was sich als Gottes Wille kundgetan hat.

Von einem Sträuben gegen Gott zeigen diese Vorgänge nichts. Jenes erste Begehren, das er Gott und sich unterworfen hält, ist nicht sündlich, sondern in der menschlichen Art begründet und wahr. Dass sich für Jesu Gewissen an dieses keine Missbilligung heftet, zeigt sich darin, dass er es im Gebet dem Vater vorzeigt mit der Frage, ob er es nicht erfülle. Sündlichen Willen hat Jesus nie zum Stoff des Gebets gemacht, nie als erfüllbar durch Gott betrachtet. Mit dem Willen, den er zum Gebet zu machen vermochte, hat er ein gutes Gewissen verbunden. Wenn ihm die Frage, für die er eine Entscheidung sucht, an seinem eignen Willen entstände, so nämlich: ob er gehorchen wolle oder nicht, dann hätten wir jene Versuchung vor uns, die den Verlust der Normalität bereits voraussetzt und offenbart, jene, bei der die Liebe und die Lieblosigkeit miteinander ringen. Aus ihr wäre ein Gebet entstanden, das von Gott Auskunft und Rechenschaft über die ihm auferlegte Last verlangt, warum er die Weisen ausschliesse, warum er ihn in diese Stunde gestellt habe, warum er ihm den Kelch nicht erspare. Er erwägt aber nicht, ob er Gottes Willen wolle, sondern was Gottes Wille sei, und begehrt einzig die Gewissheit, die ihm Gottes Willen deutlich macht, ob er ihn in das Sterben sende oder nicht, ob er den Weisen seine Erleuchtung entziehe oder nicht. Gewissheit muss er aber deshalb haben, weil sein Akt Gehorsam ist, und dieser auf der klaren Erkenntnis des göttlichen Gebots beruht. Indem er sie im Gebet sucht und

<sup>1)</sup> Joh. 12, 27. 28. — <sup>2)</sup> Matth. 11, 25.

empfängt, wird offenbar, dass er seinem Willen den Grund in Gottes Leitung gibt.

Weil es keine Liebe ohne Lust gibt und vollendete Liebe vollendete Freude ist, darum hatte Jesus Seligkeit. Dadurch aber, dass seine Gemeinschaft mit Gott Gehorsam ist, war gegeben, dass er nicht an der Seligkeit sein letztes, ihn regierendes Ziel besass und das Leiden nicht von sich ablehnen und nicht als Verlust oder Minderung seiner Sohnschaft ansehen kann. Für ihn wird vielmehr die Liebe zum Quell der Tragkraft, und er erweist ihre Vollkommenheit in der Vollkommenheit seiner zum Leiden willigen und fähigen Geduld. Denn der negative Vorgang im Gehorsam, die Verneinung, die er gegen seinen natürlichen Willen wendet, öffnet dem Schmerz den Eingang in seine Liebe, nicht trotz seiner Gottessohnschaft, sondern ihretwegen, nicht deshalb, weil er sich von Gott oder Gott sich von ihm entfernte, sondern deshalb, weil er sich durch die Überwindung dessen, was ihn von Gott abzieht, zu ihm hinbewegt. So lange sein Beruf darin besteht, durch Gehorsam Gottes Sohn zu sein, kann er keine ungemischte Seligkeit begehren, sondern will mit der Freude an Gott auch den Schmerz, der am Kampf gegen das entsteht, was sich Gott widersetzt. Die Reduktion der Religion auf das Verlangen nach Seligkeit oder auf ihren Besitz entfernt sich nicht nur dadurch von der Frömmigkeit Jesu, dass sie das eudämonistische Ziel zum regierenden macht, sondern auch, wenn wir bloss auf sein Begehren nach dem Glück achten, dadurch, dass ihr sein Verlangen nach dem Leiden unverständlich bleibt. Damit aber, dass er alles, auch sein Leiden, mit der Gewissheit Gottes umfasst, ist ihm zugleich die unzerstörbare Freude gegeben. So wenig er eine ungemischte Seligkeit begehrt, die nicht mehr leiden kann, ebensowenig kennt er einen ungemischten Schmerz, der keine Freude mehr bei sich hätte. Gerade an der tiefsten Entsagung entsteht auch wieder die helle Freude, weil sich in der Entsagung die Liebe offenbart. Darum hat ihn das Leiden nie ganz ergriffen. Es ist für ihn ein Schmerz, dass er für alle der Unbekannte bleibt, aber darüber steht unzerstörbar die Freude, die daraus erwächst, dass ihn der Vater kennt. Durch den Kampf, in den ihn der Bussruf führt, litt er, und es ist für ihn ein Schmerz, dass er nicht allen Gottes Herrschaft so zeigen kann, dass sie von ihnen wahrgenommen



wird; aber darüber steht die Freude, dass er seine Jünger selig preisen kann, deren Augen sahen, was sonst niemand sah.<sup>1)</sup> Aus der Einheitlichkeit der Liebe, mit der er sich zu Gott und zum Menschen wendet, ergab sich, dass sich auch seine Freude nicht von den Menschen abwendet. Er freut sich an allem, was Gottes ist, auch an den Menschen, die Gott ihm gibt.

Da seine Liebe ihr Ziel durch die sittlichen Normen bekommt, an die er seinen Gehorsam setzt, so hat sie den Zorn gegen alle neben sich, die ihnen den Gehorsam verweigern. Er leidet nicht nur unter der Sünde, sondern er widersetzt sich ihr mit einem zur Gegenwehr entschlossenen Willen. Das ist die aktive Äusserung des Schmerzes, der seine Verbundenheit mit Gott begleitet. Der Mensch stellt durch sein Verhalten Jesus vor die Wahl, ob er sich zu ihm oder zu Gott halte, seinen verkehrten Willen bestätige oder Gottes Willen heilige. An dieser Wahl kam Jesus nicht ins Schwanken. Die Jünger bezeugen, dass er sich gegen alle mit entschlossenen Zornesworten wandte, die Gottes Willen brechen, auch wenn sie zu seiner eignen Verherrlichung das Grösste taten und zu Gottes Fest berufen sind.<sup>2)</sup> Seine Unfähigkeit zur Parteilichkeit gegen seine Jünger oder gegen seine Angehörigen gehört zu seiner Religion. Er bewährt dadurch, dass er sich auch durch das Teuerste, was er hat, durch die Menschen, die Gott ihm gab, nicht von ihm trennen lässt. In der Entschlossenheit und Klarheit seines Zorns, den er gegen die Schlangenbrut und die Satanskinder, gegen die törichten, untreuen und unbarmherzigen Jünger wendet, erscheint die Wahrheit und Kraft seiner Liebe zu Gott.

So einigt er wieder, was sich sonst als unvereinbar voneinander trennt: das weiche Erbarmen, mit dem er die Gefallenen an sich zieht, und die unbewegliche Härte, die unerschüttert bleibt, wenn alles fällt, Offenheit für alle und völlige Verschlussenheit für das boshafte, unsaubere Geschlecht. Weil er seine Liebe mit seinem Gehorsam einigt, darum stammt das Wort über den Mühlstein am Hals dessen, der den Kleinen ärgert, von dem, der die Rückkehr des Verlorenen zum Vater beschrieb, und darum liess er den Tempel brechen und Israel fallen, während er gleichzeitig den Schwächer zur Gemeinschaft im Paradies mit sich vereint.

<sup>1)</sup> Matth. 11, 27. 13, 16. 17. — <sup>2)</sup> Matth. 7, 21—23. 22, 11—13. 18, 35. 25, 26—30.

Die Richtung seiner Liebe auf Gott macht ihn von der Grösse unabhängig, schliesst das Begehren nach Bewunderung und Ruhm aus und begründet sein Vermögen, an das Kleine und Verborgene die ganze Liebe zu wenden. Denn Gott ist nicht an das Grosse gebunden, sondern gibt auch dem Kleinen seine ganze Gnade und offenbart an ihm seine Herrlichkeit. Darum ist die Norm, nach der er seinen Jüngern die Hoffart zur Sünde macht und den Zweck ihrer Gemeinschaft in die Fürsorge für die Kleinen setzt, auch für Jesus selber gültig.<sup>1)</sup> Johannes bezeugt, obwohl er sein Ziel darin hat, die Herrlichkeit Gottes an Jesus sichtbar zu machen, die Richtung Jesu auf das Kleine nicht weniger nachdrücklich als Matthäus. Wie er die Menschen gewinnt, zeigt er uns an seinem Verkehr mit Nikodemus, wo er das Höchste in Gottes Werk einem einzigen Mann enthüllt, den er nicht einmal sofort zur Entscheidung führen kann, und mit der samaritanischen Frau, wo er die Grösse seiner Sendung dazu offenbart, um eine gefallene Frau und ihr Dorf zum Glauben zu bewegen. Bei den Zeichen legt er seinen ganzen Willen in die den Einzelnen gewährte Hilfe. Dass er einem Blinden das Gesicht geben kann, dadurch tut er Gottes Werke, und in Bethanien braucht er seine Macht, um zwei ihm verbundene Frauen zu trösten, und sein letzter Verkehr mit den Jüngern steht nicht nur durch die Fusswaschung unter der Demutsregel, sondern ebenso durch das Gebet, das Gott für die Wenigen, die jetzt mit ihm vereint sind, dankt, weil mit ihnen sein Ziel erreicht und Gott verherrlicht sei.

Durch die Richtung auf das Kleine bewährt Jesus, dass er das Ziel seines Handelns einzig in dem sieht, was Gott durch ihn bewirkt. Wer die Herrschaft für sich begehrt, für den ist Demut ein zweckwidriges und unmögliches Verhalten; denn Herrschaft wird durch Grösse erworben, durch Überlegenheit über die andern. Nur deshalb kann der kleine Mensch Jesus teuer, die kleine Aufgabe ihm wertvoll sein, weil auch das kleine Werk und der geringe Dienst Gottes wegen und für ihn geschieht. Das gibt ihm auch in der engsten Beschränkung den absoluten Wert. Es erhält seine Grösse nicht durch seinen Umfang, sondern durch die Herrlichkeit dessen, für den es geschieht, und an die Entsagung, mit der er für sich selbst auf die Grösse verzichtet, heftet

---

<sup>1)</sup> Matth. 11, 29. 20, 28.

sich die Lust, weil er durch sie zeigt, dass er der Grösse Gottes gewiss ist und für sich keine andere Grösse begehrt als die, die Gott ihm gibt. Indem er sich an seinen kleinen Jüngern freut, weil sie klein sind, nicht trotzdem sie es sind,<sup>1)</sup> tut er kund, dass er bei seinem Wirken nichts bedarf und nichts begehrt, als Gottes Wohlgefallen. Weil er dieses eben in seinem geringen Dienst für sich hat, ist durch diesen sein grosses Ziel erreicht. Gegen seinen Machtwillen streitet die Demut ebensowenig als die andern Äusserungen seiner Freiheit von den selbstischen Begehungen. Weil er seine Macht nicht trotz seiner Unterwerfung unter Gott hat, sondern durch sie, so hat er auch seinen königlichen Willen nicht trotz seiner Demut, sondern durch sie. Darum sind die Bezeugungen seiner Demut gleichzeitig die grössten Aussagen über sein königliches Recht. Weil er demütig ist, lädt er alle ein, ihm zu gehorchen. Als er die Jünger, weil sie nach Grösse begehrten, mit dem Verlust des ewigen Lebens bedrohte, stellte er sich als den Grossen vor sie, durch den Gottes Reich empfangen wird, und als er seine Grösse in das Dienen setzte, pries er die versöhnende Macht seines Tods, durch die er viele aus der Verhaftung befreit.<sup>2)</sup>

Da er sich in seiner Liebe, in seinem Gehorsam, in seiner Demut mit Bewusstsein und Entschlossenheit unter Gott stellt und ihm mit seinem Denken und Verlangen ohne Bruch und Bedingung zugewendet ist, so erweist er Gott ein völliges Vertrauen. Er fasst in jedem Moment die helfende Macht Gottes als unbegrenzt, und seinen Willen zu helfen als vorhanden. Die Hilfe ist also da, auch wenn sie noch nicht erlebt ist; es wäre Sünde an ihr zu zweifeln. Darum schliesst er von seinem Verkehr mit Gott jeden Versuch aus, ihn zu beeinflussen, ihn zur Güte erst zu erwecken oder sein Walten zu leiten. Weil er Gottes gewiss ist, ist er ihm untergeben. In die Unterordnung unter Gott tritt darum Spannung und Kampf hinein, weil seine Lage nach den Massstäben des menschlichen Denkens der Gnade und Verheissung Gottes widerspricht, so dass er sich an Gott so zu halten hat, dass er gleichzeitig die auf das Sichtbare begründeten Urteile kassiert. Nach diesen ist er arm, machtlos, ein Tor und verlornen Mann; seine Zuversicht ist also einzig auf Gott gegründet, nicht auf seine Erfahrung, nicht auf das, was er

<sup>1)</sup> Matth. 10, 42. 18, 10. 14. 25, 40. — <sup>2)</sup> Matth. 18, 3. 20, 28. Luk. 18, 14.

jetzt schon besitzt und erlebt. Dieser Kampf bekam durch den Kreuzesweg für ihn eine unvergleichliche Schwere. Er hat Gott für sich, obwohl er alle gegen sich hat, ist in Gott im schwersten Leid selig, weiss sich sein Leben durch ihn verbürgt, obwohl er stirbt, sieht sich zum Geber der Gnade berufen, obwohl das Gericht über ihn geht, und weiss sich als den Versöhner der Gemeinde vor Gott mächtig, obwohl er ihm selbst alles nimmt.

Die vollendete Liebe hat das vollendete Vertrauen in sich, und ist ohne dieses nicht denkbar. Dennoch haben die Jünger zwar gesagt: Jesus habe sie zum Glauben ermächtigt und ihn von ihnen verlangt, dagegen nicht vom eignen Glauben Jesu gesprochen. Auch Johannes tat es nicht, obwohl er für die Frömmigkeit Jesu reiche Formeln hat, und den Glauben als denjenigen Vorgang bezeichnet, durch den Jesus die Jünger mit sich vereint. Er verwendet aber den Glaubensgedanken bloss für Jesu Verhalten gegen die Menschen: »Er vertraute sich ihnen nicht an,« während er von Jesu Verhalten gegen Gott sagt: er hörte ihn, liebte ihn, erkannte ihn, sah ihn, nicht aber: er glaubte ihm.<sup>1)</sup> Da er für das Verhalten der Jünger gegen Jesus die Regel nachdrücklich aus Jesu Verhalten gegen den Vater schöpft, könnte man auch die Formel erwarten: Glaubt an mich, wie ich an den Vater glaube. Sie fehlt jedoch.

Der Grund, weshalb Jesus für sein Verhältnis zu Gott nicht den Glauben als den entscheidenden Vorgang auszeichnet, liegt darin, dass beim Glauben der Anschluss an Gott über Hemmungen hinweg durch die Überwindung von Widerständen erreicht werden muss. Der Glaubende wendet sein Denken und Wollen von sich selbst weg zur göttlichen Güte hin mit dem Bewusstsein, dass zwischen Gott und ihm eine Scheidung bestehe, die dadurch überwunden werde, dass er ihm traut. Die Schwierigkeiten entstehen für uns sowohl im Bereich des Denkens, als des Wollens, dort, weil dem getraut werden muss, der uns unsichtbar ist und dessen Willen und Werk wir nicht kennen, hier, weil dem getraut werden muss, vor dem wir verwerflich, schuldig und strafbar sind. Weil Jesus nicht von seinem innern Streit mit Gott sprach, hat er auch nicht von seinem Glauben gesprochen.

<sup>1)</sup> Joh. 2, 24. 8, 26. 40. 15, 15. 10, 18. 15, 10. 14, 31. 10, 15. 17, 25. 3, 11. 6, 46. 8, 38.



Die beiden Tatsachen gehören zusammen, dass das Bekenntnis der Sünde und das des Glaubens gleichmässig bei Jesus fehlen. Auch Gottes Verborgtheit fasst er für die Jünger anders als für sich selbst. An der Stelle, die in ihrem Leben das Glauben ausfüllt, steht bei ihm das »Kennen des Vaters«, von dem er sagte: er besitze es allein. Darum stellt er auch nur das Verhältnis der Jünger zu Gott, nicht das seine, durch das vom Knecht entlehnte Bild dar,<sup>1)</sup> und bildet nicht eine einzige Sentenz, die die religiöse Aufgabe für ihn und für die Jünger als identisch beschrieb.

Sodann wird der Glaubensbegriff im Sprachgebrauch, den ihm die Gemeinde zutrug, und den er selbst verwendet, immer auf solche Bezeugungen Gottes bezogen, die von aussen her an den Menschen gelangen. Darum verwendet ihn Jesus für das Verhalten derer, die an ihn mit ihren Bitten herantreten, um Gottes Hilfe von ihm zu empfangen. Jesus selbst findet dagegen seinen Anschluss an Gott nicht dadurch, dass ihm seine Umgebung von aussen her ein Zeugnis der göttlichen Gnade vorhält, sondern besitzt die Gewissheit Gottes durch seinen inwendigen Lebensstand. Ihre Unmittelbarkeit sprach er durch die Formeln aus: er erkenne oder sehe Gott.

Aus der dargestellten Art seiner Frömmigkeit ergab sich, dass Jesus auch in dem, was seine Religion ausmacht, der Gemeinde verständlich blieb. Er übt dieselben Funktionen, in denen auch nach ihrem Urteil das Wesen der Religion besteht. Nicht einzig Jesus, sondern jedermann in der Gemeinde erkannte im Gebot, das Israel zur Liebe Gottes mit seinem ganzen Vermögen beruft, das grosse Gebot. Aus ihr zieht der auf die Erfüllung des Gesetzes gerichtete Eifer seine Kraft. Darum hat die Gemeinde daran ihre Lust, Gott zu dienen, und ist auch bereit, für ihn zu sterben, weil Gottes Liebe sie zur Liebe gegen Gott berufen hat. Auch die Gemeinde verstand die aus der Liebe entstehende Tätigkeit als Gehorsam; er gibt ihrer ganzen gottesdienstlichen Arbeit den Inhalt. Auch damit, dass Jesus die Demut zum Merkmal seines königlichen Handelns macht, trat er zu den geltenden religiösen Idealen nicht nur in Gegensatz, weil man auch in der Synagoge empfunden und mit starken

<sup>1)</sup> Über die Weise, wie er seine Sohnschaft Gottes von der der andern unterschied, vgl. VIII, 2.

Worten ausgesprochen hat, dass wir den Gottesgedanken nicht nur an unsre grossen, sondern auch an unsre kleinen Erlebnisse zu heften haben und dass diese dadurch, dass sie zu Gott in Beziehung stehen, von uns die volle Hingabe fordern, während das Begehren nach Grösse die abnorme Erregtheit unsrer selbstischen Triebe offenbart. Der Unterschied zwischen Jesus und seinen Zeitgenossen ergibt sich in allen Richtungen dadurch, dass an die Stelle der Theorie, der Pflichtformeln und Wünsche der Wille tritt, der zu handeln vermag und alle Verkürzungen und Brüche, durch die das fromme Ziel mit dem gegebenen Lebensmass ausgeglichen werden muss, abtut. Jesus machte seine Liebe, seinen Gehorsam und seine Demut ganz.

Die innere Gleichartigkeit seines Gottesdiensts mit dem, was die Gemeinde als solchen kannte, bewirkte, dass er ihr nicht nur als unverständliches Geheimnis gegenüberstand. Das zeigt sich ergreifend darin, dass bei den Jüngern Jesu keine doketischen Vorstellungen Eingang fanden. Die Evangelien beruhen auf der Überzeugung, Jesu Handeln sei begreiflich; man könne verstehen, was er wollte und tat. Und doch sahen seine Jünger auf ihn im Gedanken: er sei aus dem Himmel gekommen und zur ewigen Herrschaft berufen. Hätte Jesus gnostischen Gedanken Raum gegeben, so wären aus ihnen in den Jüngern doketische Vorstellungen unvermeidlich entstanden. Weil er aber in denjenigen Formen, die jedermann als fromm verstand, seine Sohnschaft Gottes besass, darum erschien er ihnen nicht wie ein fremder Gast auf Erden, sondern er wurde ihnen zum Meister und Freund, der mit ihnen gleichartig und ihnen verständlich war.

## 2.

### Die Erkenntnis Gottes.

Alle vorangehenden Beobachtungen würden unsicher, wenn nicht auch die Denkarbeit Jesu durch die Liebe ihre Gestalt bekam. Sie will den kennen, für den sie lebt; sie macht das Denken frei von Furcht, und weil sie handeln will, lässt sie es nicht vorher enden, ehe ein vollendetes Erkennen, die Gewissheit, erreicht ist, weil die Gewissheit den geschlossenen Willen erzeugt. Das bringt in eine Denkarbeit, die ihre Wurzel in der Liebe hat, Kraft und Ernst;

sie besitzt für den, der sie tut, Unentbehrlichkeit. Die Liebe überträgt aber ihren Gegensatz gegen die selbstischen Tendenzen auch auf die Denkarbeit. Wird sie von der Liebe regiert, dann hält sie ihren Gegenstand nicht von sich weg in die Ferne, und macht nicht ein Ding aus ihm, über das sie sich erhöhe, das sie durchdringen und in ihre Gewalt bringen wollte, sondern will nur das eine wissen, wie der zu Erkennende mit uns in Gemeinschaft tritt. Das setzt dem Denken Schranken; denn so ist es an das gebunden, was ihm gegeben wird, womit sich der, den es erkennen will, ihm zeigt und selber sich ihm offenbart. Wenn das Denken Jesu, das sich mit Gott beschäftigt, diese beiden Merkmale hat, Gewissheit, durch die er in seine Gedanken eine vollendete Bejahung legt, und Begrenztheit, die nur das besitzen will, was ihm gegeben ist, dann ist es mit seinem Willen und Werk in eine feste Einheit verbunden und wird selbst ein Teil seines Gottesdiensts, ein Glied seiner Frömmigkeit.

Mit dem Gottesgedanken spricht er seinen ersten und letzten Gedanken aus, den, auf dem sein ganzes Denken beruht, und den, mit dem er es schliesst. Erwägen wir sein Verhältnis zur Natur oder sein Urteil über sein Volk oder die Ziele, die er sich selber stellt, oder die, die er seiner Gemeinde gibt, oder die, in denen er die Vollendung des Weltlaufs sieht: immer ist das Gottesbewusstsein das, was die Aussagen begründet und die Urteile erzeugt. Die Natur gibt ihm deshalb die Regel und die Freude, weil sie Gottes ist. Israel ist nicht anders die heilige Gemeinde als durch Gott, der Reuige nicht anders bekehrt als durch die Zuwendung zu Gott, der Glaube nicht anders, eine errettende Kraft als durch Gott. Der Sohn ist durch Gott in die Gemeinschaft mit ihm gesetzt und die Herrschaft der Himmel ist die Vollendung der Gemeinde und die Spendung des Lebens durch Gott.

Sein Denken durchschreitet so weite Distanzen, dass es in die schärfsten Gegensätze zu zerbrechen scheint. Er lebt freudig in der Natur und will zugleich das Wunder, ist der Schrift gehorsam und von ihr frei, mit seinem Volk verbunden und verwirft es, mit seinen Jüngern zu ewiger Gemeinschaft vereint und will sie richten; er schätzt den menschlichen Willen im Guten und Bösen und stellt alles unter Gottes Regierung, vollzieht das Recht und spendet die Gnade, fordert das Werk und gewährt alles dem Glauben, will die

Herrlichkeit und die Entsagung, für sich die Herrschaft und für die andern die Befreiung zugleich. Welches sind die Motive, die ihn nach diesen scheinbar so verschiedenen Zielen bewegen? Es ist immer derselbe Antrieb, dem er gehorcht; sein Gedanke empfängt immer durch den Gottesgedanken seine Richtung. Er ist der Natur freudig untertan; denn sie ist Gottes Werk; und er erhebt sich in seinem Handeln über alle natürlichen Möglichkeiten; denn im allmächtigen Akt wird Gott offenbar und gross. Das, was geschrieben ist, leitet ihn; denn hier spricht Gott; und er sagt mehr, als was geschrieben ist; denn Gott sprach nicht nur einst, sondern spricht auch jetzt. Weil Gott die Gemeinde sich geheiligt hat, ist Jesus Israelit, und weil er Gottes Recht heiligt, richtet er Israel. Die Jünger sind ihm unentbehrlich; denn durch sie geschieht Gottes Werk; darum versetzt er auch sie in die Furcht; denn auch über ihnen steht Gottes Recht. Den Willen des Menschen bejaht er; denn indem ihm Gott sein Gesetz gibt, und seine Liebe von ihm begehrt, bestätigt er seinen Willen; aber Gottes Macht umfasst alles. Das Recht wird vollzogen, denn Gott ist in der Güte vollkommen und dem Bösen feind, und aus demselben Grund wendet sich die Gnade allen zu. Darum entsteht nur aus dem guten Werk das Leben, denn Gott wird nie der Freund des Bösen, und der Glaube erlangt Gottes Gabe, denn Gott ist gut und zerstört kein Vertrauen, das sich an seine Gnade hält. Jesus begehrt die Herrlichkeit; denn Gott macht seine Herrlichkeit offenbar; und er verzichtet freudig auf alles in völliger Armut und Demut und im Todesmut; denn er begehrt die Herrlichkeit nicht um seinetwillen und bereitet sie sich nicht durch sein eignes Wirken, sondern sucht sie in Gott. Er hat den königlichen Willen; denn Gottes Wille muss geschehen und ihm alles untertan werden; und er will dienen und befreien; denn Gottes Herrschaft ist der Erweis seiner Gnade, die dem Menschen Leben, Kraft und Herrlichkeit verleiht. Ohne den Gottesgedanken bilden die Sentenzen Jesu ein Chaos von Widersprüchen und es ist kinderleicht, die eine an der andern zu zerreiben; mit dem Gottesgedanken ist die Einheit da, und die weit auseinander strebenden Radien gehen nun alle aus demselben Zentrum aus.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Darum führt die Annahme, dass der Gottesgedanke auch für Jesus eine Null geblieben sei, zum Versuch, sein Bewusstsein in ver-



Sein erster Gedanke ist aber auch sein letzter. Er bedarf nur, dass er Gottes Leitung und Wirkung sehe; dann wird er still. Sein Dank für die Offenbarung, die Gott den Unmündigen gab, stellt uns diese Richtung seines Denkens deutlich dar. Von der Tatsache, dass sich die Lehrer von ihm trennen, sieht er aufwärts: so ist es Gottes Wille, und damit ist jede Frage und Sorge und jedes Widerstreben gegen diesen Gang der Dinge getilgt.<sup>1)</sup> Wenn er erkennt, was der Vater tut, so strebt er über diese Erkenntnis nicht hinaus. Was er auf sie folgen lässt, ist einzig der Gehorsam, nicht eine neue Denkarbeit. Er sucht darum für die Gegensätze, die sein Blick umspannt, keine Vermittlungen. Es ist ihm genug, dass ihre beiden Glieder deutlich in Gott begründet sind; einen andern Beweis, der ihre gleichzeitige Geltung dartäte und die Einheit im Denken und Handeln sicherte, begehrt er nicht. Er tat die Zeichen ohne eine Theorie, die erklärte, was ein Wunder sei, wie es in der Natur möglich werde und sie nicht zerbreche. Das hätte ihn vor die Frage geführt, wie Gott schaffe; allein der Wunsch, zu begreifen, wie Gott Leben herstelle, war nicht in ihm. Er spricht denen, die ihn erkennen, Gottes Offenbarung und ein von Gott ihnen verliehenes Leben zu. Daraus entsteht ihm aber nicht eine Lehre, wie der Offenbarungsvorgang geschehe, durch den die Gewissheit zustand kommt, und der Zeugungsvorgang sich vollziehe, durch den sie ihr Leben von Gott empfangen. »Wie kann das geschehen?« so fragt der Rabbi.<sup>2)</sup> Jesus antwortet: Wenn es vollendet ist, nimmst du es wahr. Weil die Schöpfungsakte zu dem gehören, was Gottes ist, bleibt auch ihre Erkenntnis einzig Gottes Eigentum.<sup>3)</sup> Wie das neue göttliche Wort sich zum alten verhalte und der Abbruch der alten Gemeinde dennoch ihre Vollendung bewirke, das hat Jesus nie lehrhaft erläutert; das wird an Gottes Werk offenbar.<sup>4)</sup> Er handhabt beständig die beiden Überzeugungen, dass der Mensch die Macht des eignen Willens habe, die ihn zum Täter seiner Taten macht, schiedene Kreise zu zerlegen und aus mehreren, gegeneinander selbständigen Interessen abzuleiten.

<sup>1)</sup> Matth. 11, 25. 26. — <sup>2)</sup> Joh. 3, 4. 9. — <sup>3)</sup> Die apostolische Lehrbildung bestätigt darin den Bericht über Jesu Wort; denn sie macht auf keinem Punkt, wo sie ein göttliches Schaffen annimmt, einen Versuch zu einer Theorie der Kreation. — <sup>4)</sup> In Bezug auf die Schrift vgl. S. 205—212, in Bezug auf die Gemeinde S. 218.

und dass der Vater alles bestimme, so dass die von ihm festgesetzte Stunde kommen muss, damit es geschehen kann. Als er vor seiner Verhaftung betete, erhob er sich über alle menschlichen Machthaber, über alle geschichtlichen oder natürlichen Notwendigkeiten. Es liegt einzig am Willen des Vaters, wenn er sterben muss, so dass diese Frage nur im Gespräch mit ihm ihre Entscheidung erhält und keine andern Erwägungen Raum bekommen. Unmittelbar darauf behaftet er die, die ihn gefangen nehmen, bei ihrer Verantwortlichkeit, sagt ihnen, dass sie im Dienst der Finsternis handeln, und zeigt ihnen dies an dem Widerspruch, der ihr Verhalten widersinnig macht.<sup>1)</sup> Bei seinem Sterben dehnt er die göttliche Leitung auf alle kleinen Glieder des Vorgangs aus, und doch bekommt seine Kreuzigung in seinen Augen dadurch ihre Bedeutung, dass sie in strengem Sinn die Tat des Volks ist, durch die es seine Auflehnung gegen Gott vollendet. Den Jüngern sagt er bei ihrer Aussendung mit der grössten Zuversicht die alles bestimmende Gegenwart Gottes zu. Ob ihnen eine feindselige Faust auch nur ein einziges Haar ausreissen darf, darüber entscheidet nicht der Zorn ihrer Feinde; das bestimmt Gott. Gleichzeitig richtet er aber an sie mit derselben Energie die Berufung zur Treue, die ihren Willen aufruft und ihr Geschick an ihr Verhalten knüpft.<sup>2)</sup> Weil die sittlichen Begriffe in ihm unerschütterlich befestigt sind und einen Teil seines Gottesgedankens bilden, stellt er seinen Verkehr mit dem Menschen immer auf die Voraussetzung: er sei der Besitzer eines Willens, dem die Würde, eine kausale Kraft zu sein, zuerkannt wird. Der Kampf, den er im Bussruf mit der Gemeinde führt, bezieht sich auf ihren Willen; gilt es: »Ihr habt nicht gewollt,«<sup>3)</sup> so wird dieser Tatbestand von Jesus anerkannt und bestimmt nun auch Gottes Verhalten gegen den Menschen. Ebenso fest steht in seinem Gottesbewusstsein der Satz, dass Gottes Wirken alles umfasse. Nun stellt er sein Denken still und setzt beide Überzeugungen nebeneinander, beide ungebrochen, beide als ihn bestimmende Macht. Weil Gott will und lebt, darum wollen und leben bei Jesus auch die Menschen, sei es mit ihrem eignen bösen Willen, sei es als die, die Gottes Willen tun. Die Kräfte, die in der menschlichen Geschichte

<sup>1)</sup> Matth. 26, 55 neben 39. — <sup>2)</sup> Matth. 10, 29—31 neben 10, 32. 33. —

<sup>3)</sup> Matth. 23, 37.

ineinander greifen und ihr Ergebnis schaffen, nach ihrem Verhältnis zueinander zu messen, versucht er nicht. Wie er im Kampf gegen die Sünde ihren Zusammenhang mit unsrer natürlichen Art nicht zergliedert und nicht die Faktoren misst, die sie erzeugen, ebenso zerlegt er den guten Willen nicht in die ihn schaffenden Potenzen und unternimmt keine Berechnungen darüber, was an ihm Gottes Gabe sei und was diejenigen Kräfte leisten, durch die der Mensch ein Eigenleben hat. Es bleibt bei ihm einfach ein Axiom, dass durch Gottes Wirken die Lebendigkeit des Menschen nicht untergeht, sondern entsteht; denn Gott ist gut.<sup>1)</sup>

An der Vollständigkeit der Rechtsbewirkung und der Vollkommenheit der Gnade entstand ihm in seinem Gottesgedanken kein Riss, so dass er Gottes Gnade und Gottes Recht miteinander in einen Streit brächte. Aber Formeln, die das Recht und die Gnade miteinander einigen und darüber aufklären sollen, wie Gott zugleich die Sünde richte und verzeihe, das Gute fordere und schaffe, bildet er nicht. Er lehrt nicht, wie der göttliche Zorn entstehe, warum das Gericht notwendig sei und wie sich die Obmacht und Vollendetheit der göttlichen Liebe über dem Walten des Zorns erhalte. Die zeitgenössische Theorie enthielt verschiedene Versuche, den Streit zwischen der Geltung des Rechts und der Gnade zu überwinden; keiner dieser Versuche wurde für Jesus zum Bedürfnis. Man sagte: Gott habe zwei Masse, das Recht und die Güte, und brauche bald dieses, bald jenes; oder Gott strafe durch die ihm untergebenen Diener, während er selber nur Heilsames wirke. Solche Gedanken machen doch nur das Bewusstsein sichtbar: zwischen der Gnade und dem Recht bestehe ein Konflikt, haben aber für ihn keine Einigung. Jesus steht über diesem Streit, ist Spender der Gnade und Richter, Versöhner und Gesetzgeber mit einem einheitlichen Willen und besitzt in dieser Einheit seines Willens die Vollkommenheit seiner Eintracht mit Gott, aber er macht aus ihr keine Theorie.

Und doch, wenn er jetzt die Vollkommenheit der göttlichen Gnade preist und ihre Bereitschaft zum völligen Vergeben bezeugt, und dann wieder den Gerichtstag ansagt, den Blick auf die Gehenna richtet und die Strasse, auf der die meisten gehen, als den Weg zum Tod beschreibt,

<sup>1)</sup> Vgl. S. 172.

wie nah liegt hier nicht erst Spätarn, sondern schon seinen Hörern das Bedenken, ob sein Wort noch die Verständlichkeit und sein Wille die Einheitlichkeit behalte! Dennoch wird keine Spur von Zweifeln, von Reflexion und innerer Erschütterung an dieser Stelle an ihm sichtbar. Er kennt die Furcht nicht: die sittliche Forderung und ihr Vollzug durch die Rechtsbewirkung könnte hart, ungnädig, unnötig sein; dieser Zweifel ist Unglaube und Verdacht gegen die Vollkommenheit der göttlichen Güte. Wo Gott gebietet und richtet, da tut er es als der völlig Gnädige und Gute. Damit ist die Angst vor seinem Recht und der Protest gegen sein Gericht weg. Tritt es ein, dann einigt sich Jesus mit Gottes Willen in der Überzeugung: hier walte der, der alles, was er tut, in der Vollkommenheit seiner Gnade tut. Ebenso wenig hat ihn je der Schluss berührt: der Mensch sei dadurch zum Bösen ermächtigt, dass Gott gut sei. Indem er sein Handeln auf die Vollkommenheit des göttlichen Gebens und Vergebens stellt, so dass dem Reuigen die Versöhnung und dem Glauben die Hilfe verliehen wird, fürchtet er für die Rechtsregel keine Gefahr, als ob durch die Vollkommenheit der Güte die sittliche Regel zerbräche und Gottes Gnade ein anderes Ziel haben könnte, als die Bewirkung der Gerechtigkeit. Er dachte sich die Gnade immer als Liebe zum Guten und als Hass des Bösen, und erwartete von ihr: sie gewähre dem Menschen das Tun des Guten, nicht: sie entbinde ihn von ihm.

Wie einheitlich er sich den göttlichen Willen denkt, lässt sich an seinem Licht- und Wahrheitsgedanken beobachten. Er beschreibt mit ihm Gottes Gabe; denn die Augen, die sehen, sind selig, und er spricht die gnadenvolle Grösse seiner Sendung aus, wenn er sich und seine Jünger das Licht der Menschheit heisst. Doch entsteht daraus, dass er sie zum Sehen führt, Klarheit schafft und Erkenntnis gibt, zugleich ihre Schuld und der sie treffende Rechtsvollzug. Denn an der Gegenwart des Lichts entsteht das Bemühen, es zu verdecken und sich ihm zu entziehen, womit sich der Mensch in die Geschiedenheit von Gott begibt. Das Licht hat zugleich eine rächende Gewalt. Dadurch wird aber nicht zweifelhaft, dass es die Gabe der Gnade und die der Welt das Heil bringende Macht ist. So entstehen die Hilfe und das Gericht durch einen und denselben Akt. Der richter-



liche und der gnädige Wille haben denselben Grund, weil beide die Herrschaft der Wahrheit wirken.<sup>1)</sup> Jesu Überzeugung: es gebe kein wirkliches Geheimnis, das Geheimnis bliebe,<sup>2)</sup> enthält gleichzeitig die vollkommene Verheissung und die vollkommene Drohung, denn daraus entsteht für den Glauben die Erhöhung und für den Gehorsam das Leben, und gleichzeitig für den Unglauben die Beschämung und für die Sünde der Tod. Doch ist auch damit nicht eine Theorie hergestellt, die verständlich machen wollte, wie Gottes Fordern und Geben, Gottes Strafen und Vergeben einen einheitlichen Willen bilden und zusammen seine Herrlichkeit sind. Die Festigkeit des Gesetzes und die freie Vollmacht der Liebe tragen für ihn beide das Merkmal der Göttlichkeit, und das ist ihm genug. Darum braucht er auch keine lehrhafte Vermittlung zwischen der Verheissung für den Glauben und derjenigen für das Werk. Von Gottes Gnade bekommt der Glaube, was er bei ihr sucht, und weil Gott unsern guten Willen will, gibt er seine Verheissung unserm Werk. Gottes Gabe folgt beidem nach, dem Glauben, der seine Gnade begehrt, und dem Gehorsam, der sein Gebot tut; wer zu Gott hinzutritt, hat beides erlangt.

Jesu Denken hätte diese Gestalt nicht erhalten, wenn es sich nicht aus der Liebe herausbildete. So hat sein Gottesgedanke die beiden Merkmale, die sie in das Denken legt: Gewissheit, so dass er in ihm als in seinem ersten und letzten Gedanken ruht, und Beschränkung, die die Grenze heiligt, die Gottes Eigentum vom Arbeitsbereich des Menschen trennt. Unter den selbstischen Motiven, die unser Denken zu bewegen vermögen, ist der Zweifel eines der mächtigsten. Es ist aber deutlich, dass die Denkarbeit Jesu nicht durch den Zweifel ihren Antrieb empfängt. Für ihn werden die Schranken unerträglich, die für Jesus gültig sind, ohne dass er sie als Last empfindet, und die vollendete Bejahung wird unerreichbar, mit der Jesus den Gottesgedanken zur Basis seines ganzen Handelns macht.

Ein zweites Motiv, das neben dem Zweifel unser Denken kräftig anspannen kann, ist die Sorge. Wenn sie auf den Gottesgedanken Jesu Einfluss gewänne, dann erhielten wir von ihm Rechtfertigungen und Beweise Gottes (Theodizee

<sup>1)</sup> Matth. 5, 14—16. Joh. 3, 19—21. 9, 39—41. 12, 48. — <sup>2)</sup> Matth. 10, 26. Mark. 4, 22.

und Apologie). Damit ist aber das Ziel seines Worts nicht ausgesprochen. Er will Gott offenbaren,<sup>1)</sup> und spricht als sein Zeuge;<sup>2)</sup> er braucht darum zur Beschreibung des Amts, das er hat und den Jüngern gibt, den Lichtgedanken.<sup>3)</sup> Er verhilft dem Menschen zum Sehen, zur Wahrnehmung Gottes, die erkennt, was er tut. Dass aber dann, wenn Gottes Werk vor das Auge des Menschen trat, noch eine Überlegung möglich oder nötig sei, ob der Mensch zustimmen und Gott recht geben wolle, das hat Jesus niemand zugestanden. In der Wahrnehmung des göttlichen Wirkens gibt Jesus dem Denken und Wollen des Menschen den Stützpunkt, der ihm die Ruhe gewährt, aber auch die Ruhe von ihm verlangt.

Ein konstruierender Historiker mag vermuten: für niemand habe die Frage nach der Theodizee eine solche Bedeutung gewonnen wie für ihn; bekam nicht dadurch, dass sich seine Arbeit zum Kreuz wendete, für ihn die Frage nach Gottes »Recht« die grösste Dringlichkeit? Es gibt aber keinen Spruch Jesu, der nach dieser Seite gerichtet wäre. Auch im Gebet von Gethsemane ist seine Frage an Gott nicht die, mit welchem Recht und zu welchem Zweck ihm Gott den Kelch reiche, sondern ob er ihm diesen reiche oder nicht. Sowie er die Gewissheit hat, die Gottes Walten sieht, wird die Frage in ihm still. Das Psalmwort: Warum hast du mich verlassen? das nach dem Grund und Recht des göttlichen Waltens fragt, kommt erst in der letzten Not über seine Lippen; es hat ihm als Ausdruck für seine Klage, nicht als Regulativ für sein Denken gedient.

Unter seinen Zeitgenossen quälten sich manche, auch solche, die ernsthaft an der auf Gott gestellten Hoffnung Anteil hatten, mit der Frage: warum Israel so klein sei und warum es auch in der erwählten Gemeinde so viele Sünder gebe, wie Gottes Barmherzigkeit es zulassen könne, dass sich so viele verderben. Keine dieser von Gott Rechtfertigung fordernden Fragen wird für Jesu Wort zum Thema. Obwohl er den Weg schmal nennen muss, da er nur von wenigen gefunden wird, und aus den Berufenen erst wieder die Erwählten sich sondern als eine kleine Zahl, gibt es

<sup>1)</sup> Matth. 11, 27. — <sup>2)</sup> Joh. 3, 11. 32. 7, 7. 17, 6. 12. 18, 37; von den Jüngern Joh. 15, 27. Luk. 24, 48; vgl. den anklagenden Gebrauch des Begriffs „Zeugnis“ Matth. 8, 4. 10, 18. 24, 14. — <sup>3)</sup> Matth. 5, 14—16. Luk. 16, 8; vgl. Matth. 6, 22. 23. Luk. 22, 53. Joh. 3, 19. 8, 12. 12, 46.

hier dennoch für ihn keine Frage mehr nach Gottes Recht, weil er gewiss ist, dass Gottes Herrschaft sich so vollzieht. Die Jünger verlangten nach Theodizee im Blick auf ein Schicksal, wie das eines Blindgeborenen. Jesus sah von ihm aus vorwärts auf die Werke Gottes, die an ihm offenbar werden sollen, nicht rückwärts auf den Grund und das Recht, das dieses Schicksal herbeigeführt habe. An der Not erweckt er das Erbarmen und Hoffen, das nach Gottes Hilfe greift, und dadurch weiss er sich in Eintracht mit Gottes Willen, nicht dadurch, dass er ihn über sein Recht verhört.<sup>1)</sup>

Die Festigkeit, die Jesu Aussagen über Gott haben, begründet sich dadurch, dass er auch im Denken die Leistung des Menschen an das gebunden weiss, was er von Gott empfängt. Sein Denken hat seine Wurzel in der tiefen Dankbarkeit, die in dem, was er empfängt, die Basis seiner ganzen Tätigkeit sieht. Gottes Erkenntnis ist Gottes Gabe und beruht auf der Lebensgemeinschaft, die Gott dem Menschen mit sich gewährt. Er würde von sich nicht sagen, dass er Gott kenne, wenn er nicht sagen könnte, dass der Vater ihn kenne. Die Beziehung, in die der Mensch zu Gott dadurch tritt, dass er ihn wahrnimmt, wird nicht durch den Menschen erarbeitet, sondern ihm von Gott gewährt. Der Grund aller Gewissheit über Gott ist das Zeugnis, das Gott für sich selbst ablegt. Es wird auch nicht nur durch die Gemeinde und ihre Lehre und Schrift vermittelt, sondern tritt inwendig im Menschen hervor. Wer Gott hört, von ihm lernt und gezogen wird, nimmt sein Werk wahr.<sup>2)</sup> Das gibt dem Wahrheitsgedanken Jesu seine besondere Fassung. Wie das Wirkliche, das uns die Wahrheit zum Bewusstsein bringt, nicht durch den Menschen hervorgebracht wird, sondern Gottes Werk ist, so ist auch sie selbst nicht ein Produkt seiner Denkarbeit, so dass sie erst in seinem Bewusstsein entstände, sondern besitzt eine objektive, von Gott ihr gegebene Macht über den Menschen, und bietet sich ihm an, damit sie von ihm aufgenommen werde, und nur durch das empfangende Verhalten wird sie sein Eigentum. Deshalb treten der Geist und die Wahrheit zusammen. Weil die Wahrheit Gottes Eigentum und Gabe ist, tritt sie in die Erkenntnis des Menschen durch das Wirken des Geistes ein. Darum

<sup>1)</sup> Joh. 9, 1—3. — <sup>2)</sup> Matth. 11, 27. 25. 13, 11. 16. Joh. 5, 37. 6, 44. 45.

fehlt bei Jesus der Entdecker- oder Erfindergedanke ganz.<sup>1)</sup> Was die Wahrheit braucht, das ist nur der »Zeuge«, der sie gegen die vertritt, die ihr widersprechen. Darum erläutert er sie durch das Licht. Es strahlt von Gott aus in die Welt hinein, und ist nicht das Erzeugnis des Menschen, als ob er Gott ins Licht stellte. Der Mensch erhält vielmehr dadurch das Vermögen zu sehen, dass ihn von Gott her das Licht bestrahlt, und das Vermögen zu hören dadurch, dass ihn Gottes Wort erreicht. Wenn Jesus sogar vom Geist sagt: er verkünde, was er höre, so macht er sichtbar, wie wertlos ihm alles Reden über Gott erschien, das als die Erfindung des menschlichen Denkens zustand kommen soll.<sup>2)</sup> Das gab seinem Denken die schlichte Einfachheit, die völlige Verschlussenheit gegen den »Reichtum an Worten«.<sup>3)</sup> Jeder prunkende Schein fällt weg, jede Anstrengung zu glänzen. Darum hat er auch an der Neuheit seiner Gedanken kein Interesse und begehrt sowenig nach einer neuen Gotteslehre als nach einer neuen Moral. Er eignet sich dasjenige Wissen von Gott an, das die Gemeinde besitzt, und indem es ihm nicht als ein bloss Erlerntes fremd bleibt, sondern ein Teil seines innern Lebens wird, wird es neu.

Aber mit der Selbstlosigkeit, die er in seinem Denkkundt gibt, ist wieder das Machtbewusstsein untrennbar geeint und begründet. Er offenbart Gott denen, denen er ihn offenbaren will.<sup>4)</sup> Niemand hat das Recht, seine Erkenntnis von ihm zu fordern, oder das Vermögen, sie ihm zu entreissen; denn die Erkenntnis ist Gabe und Gaben werden nicht erzwungen, sondern mit freiem Willen gegeben. Eine Verkürzung seines universalen Lehrziels bewirkt er dadurch nicht; denn sein Wille ist Liebe, und diese denkt er sich nicht als launische Willkür, ebensowenig als unsicher und vergänglich. Er gibt sie allen, die ihm der Vater zuführt, und stiftet durch sie die festen, ewigen Verbände. Die Unterordnung seiner Lehrarbeit unter seinen Willen stellt aber fest, wie stark ihn der Abhängigkeitsgedanke im Blick auf das menschliche Denken beherrscht. Es findet sein Ziel nicht durch seine eigene Kraft, sondern einzig dadurch, dass ihm die Erkenntnis gegeben wird. Weil sein Wort Zeugnis

<sup>1)</sup> Warum ihn auch der Bussruf nicht dazu führte, sich als Entdecker neuer Wahrheiten zu fühlen, ist S. 48. 49 dargetan. — <sup>2)</sup> Joh. 16, 3. —

<sup>3)</sup> Matth. 6, 7. — <sup>4)</sup> Matth. 11, 27.



ist, darum ist es für den Menschen unentbehrlich; er kann die Wahrheit nur dadurch erfahren, dass er den Zeugen hört. Darum hat es auch die unverletzliche Autorität; es anzunehmen ist Pflicht; wer es ablehnt, macht sich schuldig. Fühlte er sich als Entdecker, so würde er Bewunderung begehren; weil er sich als Zeugen weiss, darum verlangt er Glauben. Denn der Wahrheit steht die Herrschaft über den Menschen zu, so dass sie ihn inwendig bestimmt, wie in seinem Denken, so auch in seinem Wollen und Tun.<sup>1)</sup>

Weil am Gottesgedanken für Jesus keine Sorge und kein Zweifel entstand, bewährt er die grosse kritische Kraft, die ihm eigen ist, nicht dadurch, dass er mit dem Gottesgedanken ränge, sondern er wendet sie ausschliesslich gegen die menschlichen Gedanken, gegen jenen »Sauerteig«, dessen Wirkung sich unaufhaltsam vom einen zum andern erstreckt.<sup>2)</sup> Von seinem Wahrheitsbegriff aus lassen sich verkehrte Überzeugungen nicht nur als eine Schwachheit beurteilen, die als ein Unglück geduldig ertragen werden muss; denn die Geschiedenheit von der Wahrheit macht die Geschiedenheit von Gott offenbar. Wenn er seinen Beruf mit dem des Zeugen vergleicht, so heftet sich an dieses Bild der Gedanke, dass der Mensch die Wahrheit bekämpft und beseitigen will. Seine Not besteht nicht darin, dass er sie nicht kennt; dann müsste der, der ihn zu helfen hat, sie mit ihm und für ihn finden und sie ihm zeigen, sondern darin, dass er sie nicht will, und darum bedarf die Welt den Zeugen der Wahrheit, der sich dazu in ihren Dienst stellt, damit sie nicht verdrängt werden kann. Deshalb ist bei Jesus »blind« ein strafendes Wort und enthüllt die Schuld. Lügt der Mensch, so verhält er sich gegen die Wahrheit nicht mehr empfangend, sondern wagt die eigenmächtige Produktion. Er hört nicht mehr, sondern spricht selbst, verwaltet nicht mehr, was Gottes ist, sondern schafft Eigenes.

<sup>1)</sup> Joh. 17, 17. 3, 11. 18, 37. 3, 21. Die Aussage der Evangelien wird durch das Verhalten der Jünger bestätigt, da auch sie nicht als Entdecker, sondern als Zeugen auftraten. Auch in der Verwendung des Begriffs »Zeugnis« behält Jesus den nationalen Charakter. Der Rabbiner betreibt und schätzt einzig den Zeugenbeweis, was damit zusammenhängt, dass er als Theolog Jurist, als Lehrer Richter ist. Das zentrale Interesse geht auf das Recht und dieses kommt durch das Zeugnis ans Licht. — <sup>2)</sup> Matth. 16, 6.

Darum ist die Lüge das Merkmal der satanischen Art.<sup>1)</sup> Deshalb richtet Jesus alle religiöse Unwahrhaftigkeit und Schauspielerei, und da er für den Verkehr mit den Menschen keine andere Norm zulässt als für den Verkehr mit Gott, so erstreckt er die unbedingte Wahrheitspflicht auch auf den menschlichen Verkehr.<sup>2)</sup> Auch darin bewährt sich, dass sein Denken in der Liebe seine Wurzel hat. Denn wie die Lüge und der Hass, so entstehen auch die Wahrheit und die Liebe miteinander. Die Lüge hebt die Gemeinschaft auf; darum braucht die Liebe die Wahrhaftigkeit. Weil Jesus für Gott und die Menschen die Liebe verlangt, macht er das Verhalten gegen beide wahr.

Mit dem Wahrheitsgedanken spricht Jesus aus, dass er den Wert seiner Erkenntnis nicht in der Menge und dem Reichtum seiner Gedanken sucht. Dieses Ziel spräche die Formel »Weisheit« aus. Sie bleibt für Gottes Denken natürlich in beständigem Gebrauch, als Bezeichnung für den Reichtum des göttlichen Verstands, und nennt darum auch eine der Gaben, die dem Menschen von oben kommen. Dass aber Jesus den Wert seiner Erkenntnis nicht in die Weisheit, sondern in die Wahrheit setzt, ist darin begründet, dass sie ihren Gegenstand einzig im göttlichen Handeln hat, durch das Gott uns mit sich vereint.<sup>3)</sup> Sein Wort ist wahr als Zeugnis, als die Enthüllung des Wirklichen, die das Geschehene sichtbar macht, und deshalb besteht sein Wert in seiner Richtigkeit, nicht in seinem Reichtum und seiner erfinderischen Kraft, durch die es eine Fülle von Möglichkeiten sichtbar macht. Nach diesem Ziel hätte er dann begehrt, wenn er das Wissen an sich als einen wertvollen Besitz geschätzt hätte, durch den wir unsre Kraft und unsern Wert erhöh'n. Wenn die Wissbegier das Denken erweckt, dann hat es nicht ein unedles, wohl aber immer noch ein selbstisches Motiv. Jesu Denken ist aber nicht aus dieser Wurzel erwachsen. Wenn er sagt, dass er Gott erkenne, so bedeutet das für ihn, dass er über sein Werk, durch das er sich an

---

<sup>1)</sup> Matth. 6, 2. 15, 14. 23, 13. 24, 51. Joh. 8, 44. 45. — <sup>2)</sup> Matth. 5, 34—37. 26, 70. — <sup>3)</sup> Über den Charakter seines Worts vgl. S. 97. Auch darin zeigt sich Jesu Teilnahme am gemeinsamen Besitz der Gemeinde. In der ersten griechischen Zeit setzten die jüdischen Lehrer ihr Ziel in die „Weisheit“. Dann vollzieht sich deutlich schon in der Synagoge eine Wendung von der „Weisheit“ weg zur „Wahrheit“ hin.

ihm offenbart und mit ihm lebt und er mit Gott, Gewissheit hat. Nicht in der Ausbreitung, sondern in der Kraft seines Gottesgedankens suchte er dessen Vollkommenheit, darin, dass er jedes Interesse in ihm begründet und gestaltet und den ganzen Verlauf seines Lebens bestimmt. Wie sich Gott jetzt in der Lage, in der er steht, bezeugt, wohin ihn jetzt sein Wille führt, worin jetzt für ihn sein Dienst Gottes besteht: dass er das weiss, das macht ihn fest und gibt seinem Wort den Inhalt, und lässt ihn mit froher Dankbarkeit sagen: der Vater zeige ihm als dem Sohn alles, was er tue.<sup>1)</sup>

Will die Liebe zu Gott nicht sein Wesen erkennen? Bei Jesus sind nicht einmal diejenigen Worte der Schrift, die zu einer Theorie über das göttliche Wesen Anlass geben, benützt. Ezechiels Beschreibung der Cheruben hat das Rabbinat lebhaft beschäftigt, so dass ihm die Auslegung dieser Kapitel als das theologische Meisterstück galt. In Jesu Worten findet sich keine Beziehung auf die Cheruben. Auch die Worte, durch die die Schrift den inwendigen Besitz Gottes beschreibt, bewegen ihn nicht zu Aussagen. Wie Gott die Weisheit in sich habe und sein Wort in sich bilde, was sein Wort für ihn selbst bedeute, wie er seine Schöpfermacht in dasselbe lege, wie sich Gottes Geist zu seinem Leben und zu seiner Herrlichkeit verhalte und worin diese erscheine: keine solche Frage gibt ihm das Thema für einen Spruch.<sup>2)</sup> Würde aber deshalb gesagt: Jesus habe nur von Gottes »Offenbarung«, nicht von seinem »Wesen« gesprochen, so wäre dies ein historischer Fehler, weil durch den Gegensatz zwischen einem verborgenen Wesen und einer vom Wesen sich trennenden Offenbarung ein griechisches Gebilde in sein Denken eingetragen wird, das ihn nicht beschäftigt hat. Er sah im wirkenden Gott ohne Teilung den ganzen Gott, nicht eine Erscheinungsweise, sondern ihn.

Manche Zeitgenossen versuchten, für die letzten Ereignisse ein zusammenhängendes Bild herzustellen. War nicht hier eine Systematik möglich, die eine Totalität von

<sup>1)</sup> Joh. 5, 19. 20. — <sup>2)</sup> Johannes meint nicht, dass er durch die Sätze 1, 1–5 etwas Fremdes in das Wort Jesu einmenge, und vom historischen Standort aus, wenn der religiöse Besitz der Judenschaft erwogen wird, ergäbe sich selbst dann kein Anlass zum Zweifel, wenn Joh. 1, 1–5 als die eignen Sätze Jesu überliefert wären. Es ist aber nicht Zufall, dass sich weder bei Johannes, noch bei Matthäus solche Worte Jesu finden.

Erkenntnis gewährt? Leicht bildet sich aus Ideen das System. Gegen diesen Reiz blieb Jesus verschlossen. Er hat seine Jünger mit starkem Nachdruck auf das kommende Gericht verwiesen, da er bei seiner neuen Offenbarung über sie das Urteil sprechen wird. Zugleich stellt er sie neben sich, damit sie mit ihm Israel richten. Wie sind sie zugleich die Gerichteten und die Richtenden? Ihnen wird er seine Herrlichkeit zeigen und geben, und gleichzeitig bleibt die Verheissung universal; wie gleicht sich beides aus? Was wird schliesslich aus Israel? Die Frage bekam dadurch ihren dringenden Ernst, dass er ihm die Verwerfung ansagte. Die Worte Jesu sagen aber über das letzte Schicksal Israels nur das, was sich aus der allen geltenden Weissagung ergab: dass die Offenbarung seiner königlichen Herrlichkeit und sein Gericht auch Israel umfassen wird. Er erhob die Hoffnung über unsern jetzigen Lebensstand, und gab ihr doch wieder einen ganz konkreten Ausdruck, der das neue Leben eng mit dem uns jetzt gegebenen vereint; auch dann hält er mit den Jüngern Tischgemeinschaft und sie trinken den Becher mit ihm.<sup>1)</sup> Das ewige Leben wird jedem als sein persönlicher Besitz zugeteilt, und doch spricht die Verheissung nur von der Vollendung der Gemeinde und der Welt. Wie verhält sich die Vollendung des Einzelnen zu der des Ganzen? Wo ist das Paradies und wie fügt sich die Auferstehung in das Werk des wiederkommenden Christus ein? Dass der Kampf des Gog und Magog gegen Israel dem Kommen der Himmelsherrschaft vorgehe, hat Jesus sicher gehört; denn dieser Satz ist stark bezeugt. Wie verhielt er sich zu ihm? Wie dachte er über das himmlische Jerusalem? Kurz: die Tatsache ist völlig deutlich, dass er dem Trieb nicht nachgegeben hat, der ein lückenloses Bild der Zukunft begehrt, und die Verheissung nicht systematisiert.

Zur Unterweisung der Jünger benützt er die Sentenz,<sup>2)</sup> durch die er ihnen den Übergang vom Denken zum Handeln erleichtert. Indem er einen reichen Gedankengang in einen kurzen Spruch zusammenfasst, mutet er ihnen nicht eine

<sup>1)</sup> Matth. 19, 28 neben Kap. 25; 23, 29; 26, 29 neben 22, 30. —

<sup>2)</sup> Auch in den Redeformen bewährt er die Schlichtheit seines Denkens, und sucht nicht nach dem Glanz der Originalität, der an der Erfindung neuer Denkformen haftet. Sowohl die Spruch- als die Parabeldichtung war beim Rabbinat beliebt.



lange Denkarbeit zu, sondern gibt ihnen gleich die Regel, die ihr Handeln leiten soll.<sup>1)</sup> Hätte er dabei nach einer umfassenden Vollständigkeit der Erkenntnis gestrebt, so wäre auch er unvermeidlich Kasuist geworden, wie das Rabbinat. Denn das andre Mittel, ein ethisches System zu bilden, die Verwendung abstrakter Formeln, lag ihm fern, und war für seinen Zweck unbrauchbar.<sup>2)</sup> Er will den Jüngern nicht eine ethische Theorie, sondern den guten Willen und das richtige Handeln geben, und dazu reichen nicht Abstraktionen, sondern nur konkrete Normen aus. Verlören die Sentenzen die Einheit, so dass sie eine Summe von Aphorismen bildeten, die mancherlei Gedanken anregen, ohne dass sie ein sichres Band vereint, dann wäre erwiesen, dass er seine Denkarbeit nicht mit seinem Grundwillen in Verbindung brachte, sondern bloss als Spiel betrieb. Aber die Texte zeigen, wie stark Jesus die Jünger unter den Eindruck brachte: er sage nicht über viele Themata mancherlei, sondern seine Worte seien in eine mächtige Einheit verwachsen, weil sie aus einem Willen stammen, der sein Ziel kennt und entschlossen ergreift.<sup>3)</sup> Diese Lehrweise war ihm freilich nur dadurch möglich, dass er die Jünger mit vollem Vertrauen dem Vater übergab, der ihnen seine Leitung nicht versagen, sie vor der Sünde behüten und ihnen sein Werk zeigen wird.

Neben dieser Begrenzung seines Denkens, aber nicht im Gegensatz gegen sie, sondern im ursächlichen Zusammenhang mit ihr steht das Bewusstsein, dass es nicht nur ein Versuch und Wunsch bleibe, sondern eine echte, volle Erkenntnis Gottes sei. Um ihren Wert auszusprechen, verwendet Jesus nicht die Begriffe: »begreifen« oder »erklären«, sondern »sehen«, »Das Auge ist das Licht des Menschen«; unter diesem Gedanken steht seine ganze Denkarbeit.<sup>4)</sup> Gott offenbaren, heisst ihn wahrnehmbar machen. Die Herrlichkeit seiner Gewissheit Gottes preist er dadurch, dass er sagt: er habe ihn gesehn, und seine Jünger sehen ihn an Jesus.

<sup>1)</sup> Auch die Parabel unterstützt den praktischen Zweck des Worts, da sie sich der Phantasie einprägt und darum den Willen leicht bewegt. Dem logischen Ideal dagegen dient sie nicht. — <sup>2)</sup> Die Verwendung abstrakter Begriffe als Denkmittel kennzeichnet das griechische Denken, nicht das palästinensische; vgl. S. 42. — <sup>3)</sup> Man erwäge in dieser Beziehung auch den Johanneischen Bericht. Was er als Jesu Wort gibt, ist der runde Gegensatz zu einer Theologie, die über alles etwas sagt. — <sup>4)</sup> Matth. 6, 22.

Ihr Auge ist selig, denn es sah, dass Gott königlich herrscht.<sup>1)</sup> Weil er bei der Erkenntnis an das Wahrnehmen Gottes in seinem Wirken und Geben denkt, darum treten die Erkenntnis Gottes und das ewige Leben untrennbar zusammen. Wer das offene Auge für Gott hat, so dass er ihn in seinem Werk wahrnimmt, wie sollte der von Gott geschieden sein? Er hat vielmehr dadurch das Leben, dass ihm der Gott erfassende Blick gegeben wird.<sup>2)</sup> Wäre am Denken Jesu nur die Beugung sichtbar, durch die er sich auf das jetzt Vorhandene und Notwendige beschränkt, so würde sein Zusammenhang mit der Liebe unsicher; da es aber mit der jubelnden Freude durchdrungen ist: Gott sei offenbar, so ist gewiss, dass es mit der Liebe geeint ist, die nichts von einer Trennung von Gott weiss.

Das bestätigt sich auch am Inhalt der Vorstellungen, aus denen er seine Aussagen über Gott bildet. Würde bei ihm Unsicherheit darüber sichtbar, ob die persönlichen Kategorien, die unsre menschliche Lebensform bezeichnen, für Gott verwendet werden können, dann wäre der Zweifel begründet, ob er sich mit Gott verbunden wisse. Denn der Mensch kann nicht mit Kräften oder Substanzen in Gemeinschaft leben, sondern nur mit dem, der sieht und will und somit Person ist. Er hat aber ausschliesslich in den persönlichen Kategorien von Gott gesprochen. Darum tritt die Frage nach der »Kraft« Gottes bei ihm nicht für sich hervor, sondern immer nur in der konkreten Form, wozu Gott seine Kraft brauche. Er denkt sich Gottes Kraft immer als mächtigen Willen und steht deshalb gleich vor den konkreten Fragen: was Gottes Recht und Gottes Gnade tue, worin sich die allmächtige Gnade und die allmächtige Gerechtigkeit erweise. Eine nach der Analogie der Natur vorgestellte Kraft hat in seinem Gottesgedanken nicht Platz. Hätte er ein materielles Substrat mit dem göttlichen Wirken zusammengedacht, so käme das in seinem Geistgedanken sicher zum Ausdruck; er redet aber auch vom Geist nur in persönlichen Kategorien. Man kann nicht Kräfte lästern; sie haben auch keinen Namen, so dass in ihrem Namen

<sup>1)</sup> Joh. 6, 46. 8, 38. 14, 7. 9. 12, 45. Matth. 13, 16 vgl. 11, 4. —

<sup>2)</sup> Joh. 17, 3; der Satz wird missdeutet, wenn die Erkenntnis Gottes in die Aneignung von Begriffen gesetzt wird; ebenso wenn das Leben einzig auf den Denkkakt reduziert wird.

etwas geschehen könnte, und damit, dass er die Wahrheit zum Merkmal des Geists macht, beschreibt er ihn als den, der das Auge öffnet und Erkenntnis schafft.<sup>1)</sup> Weil mit Geist die Kraft benannt ist, die das inwendige Leben bestimmt und das Denken und das Wollen erzeugt, so ist Gott, da er in vollkommener Herrlichkeit sieht und will, Geist.<sup>2)</sup> Aber auch dieser Satz tritt nur als dienender Nebengedanke hervor, um den Anspruch zu begründen, den Jesus an den Gottesdienst des Menschen stellt, nicht so, dass damit eine Beschreibung des göttlichen Wesens als seine wichtigste Aufgabe erschiene. Der Providenzgedanke verändert sich bei ihm nur dadurch, dass er das Ziel, zu dem uns Gottes Fürsorge führt, anders fasst, als seine Zeitgenossen.

Die Natur, deren ganzen Bestand er mit seinem Gottesbewusstsein umfasst, hindert ihn an seiner persönlichen Fassung nicht. Sie erweckt sein Interesse nicht um ihrer selbst willen, so dass sich die Frage vor ihn stellte, was sie für sich allein bedeute, sondern er betrachtet sie nur als das Mittel, durch das Gott dem Menschen seine Gaben reicht. Seine Aussage über Gott hat deshalb nicht darin ihren Mittelpunkt, dass er der Wirker der Natur sei. Denn die Gemeinschaft mit ihm, die die Liebe begehrt, gibt uns die Natur noch nicht. Den verbreiteten Gottesnamen »Schöpfer« kennt er natürlich;<sup>3)</sup> er steht aber bei ihm hinter dem Vaternamen zurück, mit dem er nicht nur den Anfang unsres Lebens auf Gott zurückführt, auch nicht nur seine Fürsorge für unser Geschick ausspricht, sondern uns seine persönliche Verbundenheit mit uns verheißt. Auch die jüdische Gemeinde brauchte den Namen: »Unser Vater, der im Himmel ist«, gern; der Anschluss Jesu an ihren Sprachschatz ist beim »himmlischen Vater« derselbe, wie beim »Himmelreich«.<sup>4)</sup> Bisher dachte man aber beim Gebrauch des Vaternamens für Gott zunächst an das Verhältnis, in dem er zur Gemeinde steht. Weil er sie durch die Erwählung der Väter und durch die Ausführung aus Ägypten

<sup>1)</sup> Matth. 12, 31. 28, 19. Joh. 14, 17. — <sup>2)</sup> Joh. 4, 24. — <sup>3)</sup> Matth. 19, 14. — <sup>4)</sup> Der Satz: das Neue im Wort Jesu bestehe im Gebrauch des Vaternamens für Gott, wird durch die jüdische Literatur widerlegt und steht ebenso deutlich mit den Evangelien in Streit. Sie setzen die Bedeutung Jesu nicht in die Bildung eines neuen Gedankens über Gott; denn die Herrschaft der Himmel hängt nicht von dem ab, was die Menschen von Gott sagen, sondern wie sie ihn erleben.

geschaffen hat, ist er ihr Vater und daraus ergibt sich die bleibende Fürsorge, mit der er sich ihrer annimmt. An ihr hat innerhalb der Gemeinde auch der Einzelne teil. Das hat Jesus durch die Art, wie er den Vaternamen braucht, nicht beseitigt; aber durch die Busse und die persönliche Berufung der Einzelnen zu Gott tritt nun der Vaternamen in eine deutliche Beziehung zum innern Lebensstand der Einzelnen. Indem Jesus den Vaternamen von Gott braucht, verwendet er nach seiner Empfindung nicht ein Bild; für ihn hat er vielmehr bei der menschlichen Vaterschaft nur eine beschränkte, abgeleitete Wahrheit.<sup>1)</sup>

Die Verwendung der persönlichen Kategorien für das Gottesbild bewirkt, dass Jesus mit dem Gebrauch des göttlichen Namens den Gedanken an eine lebendige Beziehung zu Gott verbindet, wie es in der Gemeinde üblich war. Gottes Name gehört ihm, ist also heilig und wird von ihm als der seine gekannt und geschätzt. Nach dem, was Gottes Name für den Menschen bedeutet, bestimmt sich, was Gott für ihn ist. Darum geht das Verlangen darauf, dass Gottes Name offenbar, heilig und herrlich sei. Wer ihn hat, wird durch ihn bewahrt. Wie der Eid durch die Nennung des Namens geleistet wird, der den bezeichnet, auf den hier als Schirmer der Wahrheit und Rächer des Meineids gerechnet wird, so beruht auch für den Boten seine Vollmacht darauf, dass er den Namen des ihn Sendenden bei sich hat. Darauf, dass er im Namen Gottes kommt, beruht Jesu Zuversicht und der Glaube der Jünger.<sup>2)</sup> Da bei Jesus ausschliesslich und vollständig diejenigen Vorstellungen, die aus der persönlichen, menschlichen Lebensform stammen, den Gebrauch des Namens bestimmen, so bleibt jede Annäherung an den Zauber abgewehrt. Dafür ist die Tatsache lehrreich, dass er dem geheimen Gottesnamen Jahwe für seine Verkündigung keine Bedeutung gab, auch nicht so, dass er die Jünger anleitete, im Widerspruch gegen die Sitte bei der Lesung der Schrift den Namen auszusprechen.<sup>3)</sup> Buchstaben, die auf Gott Macht

<sup>1)</sup> Matth. 23, 9. — <sup>2)</sup> Matth. 6, 9. Joh. 12, 28. 17, 6. 26. 11. 12. 5, 43. 10, 25. Matth. 21, 9. — <sup>3)</sup> Im Tempel sprach ihn der Hohepriester aus und gab dadurch seinem Gebet und Segen besondere Kraft; gleichzeitig verhinderte der Levitenchor, dass er von vielen vernommen werde. Einzelne Fromme waren bestrebt, in seinen Besitz zu kommen, damit sie zum Gebet oder auch zum Zauber mächtig seien. Diese ganze Gedankenreihe ist bei Jesus verschwunden.



üben, kennt Jesus nicht. Er schied von seiner Nennung Gottes und von seinem Gebet alles ab, was sich dem Zauber näherte.

Die in der Gemeinde beliebten Ersatzmittel für den Namen Gottes verschwinden ebenfalls. Nachdem aus dem biblischen Namen Gottes ein Geheimnis gemacht war, entstand leicht bei jeder Nennung Gottes ein Bangen, das zum Gebrauch von Ersatzworten führte, nicht nur im Eid, wo man beim Himmel, bei Jerusalem, beim Tempel usf. schwur, sondern auch im Gebet und in der Predigt, wo man statt von Gott vom »Himmel«, von der »Kraft«, von der »Grösse«, von der »Herrlichkeit«, vom »Ort« sprach oder auch bloss »Er« verwendete, weil jedermann verstand, an wen gedacht wurde. Jesus hat diesen Gebrauch beim Eid ausdrücklich verworfen, weil er dort die Unlauterkeit begünstigt und die Benützung Gottes zur Deckung der menschlichen Unwahrhaftigkeit und Willkür erleichtert,<sup>1)</sup> und er stirbt in der Sprache der Gemeinde gänzlich ab. Wenn Jesus sagte: »zur Rechten der Kraft sitzen«, d. h. Gottes oder: »gegen den Himmel sich verständigen«, d. h. gegen Gott, so war dies allen in Palästina verständlich.<sup>2)</sup> Die Formel »Königtum der Himmel« gehört dagegen nicht ganz hieher, obwohl sie natürlich Gottes Königtum meint. Auch das Rabbinat, das unbedenklich Formeln, wie »Furcht vor dem Himmel«, »Hand des Himmels« und ähnliches brauchte, verband mit dem »Königtum des Himmels« einen Gegensatz gegen »die Königtümer der Erde«, so dass sich hier der Gebrauch von Himmel nicht zur blossen Formel verdünnt, sondern an das erinnert, was dem Himmel seine Art verleiht. Den Herrschern, die sich auf der Erde zur Macht erheben, steht die Herrschaft gegenüber, die von oben ist und die himmlische Art besitzt, diejenige Gottes, mit dessen himmlischer Macht und Herrlichkeit sich kein menschlicher Herrscher vergleichen kann, und der ein Leben schafft, das nicht von der Erde kommen kann. Für seine Herrschaft kämpfen, wenn es not tut, die Legionen der Engel.<sup>3)</sup> Im Unser Vater erläutert Jesus das Kommen der Herrschaft Gottes dadurch, dass sein Wille auf der Erde geschehen

<sup>1)</sup> Matth. 5, 34. — <sup>2)</sup> Matth. 26, 64: Kraft = g(e)bura. Luk. 15, 18. Matth. 21, 25. Auch *δεδόξα*, dessen Verbreitung im Gebet nicht nur Lukas, sondern auch Josephus sichtbar macht, kommt in den Worten Jesu nicht vor. — <sup>3)</sup> Matth. 26, 53.

wird, wie er im Himmel geschieht. Hier soll der Beter an den Gegensatz zwischen der Erde und dem Himmel denken, der nicht nur als Gottes Ort, sondern auch als die Stätte in Betracht kommt, wo er seine Gnade und Herrlichkeit an einer Vielheit von Geistern offenbart. Droben ist die Gemeinde derer, die ohne Sünde und ohne Tod Gott dienen, während auf der Erde der Mensch in der Sünde und im Sterben steht. Dieser Gedankengang ist nicht tot, wenn das Königtum der Himmel gepriesen wird.<sup>1)</sup>

Die Herrschaft der persönlichen Vorstellungsformen im Gottesgedanken bewährt sich auch in der Art, wie Jesus vom Himmel spricht. Er setzt neben den Thron Gottes nicht herrliche Kräfte oder Dinge, Licht, Feuer und ähnliches, sondern die Geister, durch die seine Regierung geschieht. Auch hier zeigt sich, wie er sein Denken beschränkt: er hat über die Engel keine Offenbarungen begehrt.<sup>2)</sup> Wenn er sagt: den Engeln der Kleinen sei beständig der Zugang zu Gott offen, so belehrt er die Jünger nicht über den Rang und Beruf der Engel, die ihnen dienen, sondern macht ihnen den Streit sichtbar, in den ihr Urteil über die Kleinen gegen Gottes Urteil tritt. So schätzt Gott die, die sie verachten. Mit derselben Absicht hält er den zürnenden Frommen die Freude der Engel an der Umkehr auch nur eines Einzigen vor.<sup>3)</sup> Dadurch aber, dass Jesus aus dem Himmel keinen Gegenstand seiner Forschung macht, wird sein belebtes Himmelsbild für seinen Gottesgedanken nicht bedeutungslos und der »Himmlische« kein leerer Zusatz zum Vaternamen. Die Freude und Macht des Sohnes hat ihren Grund auch darin, dass die Himmel für ihn offen sind und die Engel zu ihm herabkommen, und bei seiner neuen Sendung wird Gottes Herrlichkeit dadurch an ihm offenbar, dass ihn die Engel begleiten.<sup>4)</sup> Er sieht aber im Himmel die Verherrlichung Gottes, nicht seine Verdunklung. Der Sohn bedarf nichts als den Vater, da er in ihm alles hat.

<sup>1)</sup> Auch die Erhaltung des Plurals in der griechischen Formel zeigt, dass sie nicht nur als Gottesname empfunden worden ist; das hätte den Einsatz des Singulars bewirkt. — <sup>2)</sup> Es ist kein Wort Jesu überliefert, das einen Engelnamen enthielte, auch kein solches über die Beziehung der Sterne zu den Engeln. Der Engelname Gabriel Luk. 1, 19. 26 hat festen jüdischen Sprachgebrauch. Mit dem »Himmel« wechselt die Formel: „das, was droben ist“, nach dem üblichen Sprachgebrauch. — <sup>3)</sup> Matth. 18, 10. Luk. 15, 7. 10. — <sup>4)</sup> Joh. 1, 51. Matth. 13, 41. 16, 27. 24, 31.

Ebensowenig gibt es für den Menschen einen andern Weg zur Gemeinschaft mit den Engeln, als den Dienst Gottes, ein anderes Mittel, sich ihre Hilfe zu verschaffen, als den Gehorsam gegen Gott. Nur unter Gott und durch ihn, nicht neben ihm hat der Himmel für Jesus Wichtigkeit gehabt.

Die Überlegenheit Gottes über alles, was Geschöpf ist, sprach auch Jesus durch den Ewigkeitsgedanken aus. Was durch die letzte Offenbarung des Christus hergestellt wird, das ist der ewige Wille Gottes, so alt wie der Bestand der Welt, schon mit dem Schöpferakt verbunden.<sup>1)</sup> Es hat Wichtigkeit, dass dieser Gedanke dem Gottesbewusstsein Jesu nicht fehlte. Da er sein ganzes Gottesbild aus der Geschichte schöpft, aus dem, was Gott jetzt durch ihn an der Gemeinde wirkt, und da er für seinen vertrauten Umgang mit Gott die menschlichen Vorstellungsformen ohne Scheu benützt, so käme es, wenn der Ewigkeitsgedanke dabei zurückträte, zu einer Gleichstellung Gottes mit dem Menschen, die für ihn nur eine quantitative Steigerung über das menschliche Lebensmass hinaus zuliesse. Mit dem Ewigkeitsgedanken ist dagegen die völlige Überlegenheit Gottes über den Menschen ausgesprochen. Während der Mensch in der Zeit wächst, hat Gott die unbegrenzte Klarheit eines Blicks, der sich nicht erst mit der Zeit aufklärt, und die vollendete Festigkeit eines Willens, der in ihm selber begründet ist.

Noch deutlicher als Matthäus macht Johannes im Gottesbild Jesu den Ewigkeitsgedanken sichtbar, so dass hier ein Unterschied entsteht, der sich auf den ganzen Inhalt der beiden Berichte erstreckt. Bei Johannes steht im Gottesgedanken der Seinsbegriff mit regierender Macht oben an, Es wird Gott eine Bejahung dargebracht, die das vollendete: »Er ist« ausspricht. Das gibt den Gegensatz zur Beweglichkeit, zum Schwanken und Werden, zum Eintritt der Zeit in Gottes Willen und Werk. Was im Geschichtslauf unter zeitlichen Bedingungen durch Gott entsteht, das enthüllt ein Seiendes. Sein Wort war im Anfang; es wird nicht erst in der Geschichte und entsteht nicht erst dann, wenn es der Mensch vernimmt. Die Wahrheit wird nicht durch das menschliche Denken und Reden; sie ist. Der Sohn wird nicht, sondern ist, ehe Abraham ward, und sein Verhältnis zu Gott hat Unbeweglichkeit. Das Eigentum des Christus entsteht nicht

<sup>1)</sup> Matth. 25, 34.

erst dadurch, dass er es jetzt sucht, erwirbt und zu sich bekehrt. Sie sind sein, weil sie Gottes sind. Der Hirte kennt die Seinen, und die Schafe sind sein, nicht erst dann, wenn er in die Hürde tritt, und darum hören sie seine Stimme. Die ganze Betrachtung der in der Zeit geschehenden Geschichte ist unter die Gewissheit gestellt: Gottes Wille bleibe unerschüttert mit sich gleich.<sup>1)</sup> In der ältern Darstellung des Verkehrs Jesu mit Gott wird das Erlebnis und die Geschichte, der jetzt die Entscheidung schaffende Akt, als der wichtige Vorgang geschätzt. Aber eine Schwankung, die zum scharfen Gegensatz würde, liegt nicht vor, einmal weil der Gott Jesu auch nach dem ältern Bericht nicht so dem Menschen gleicht, dass er sein Bewusstsein und seinen Willen allmählich fände; vielmehr ist alles beim Vater geordnet, auch wer den Thron neben dem Christus empfängt, auch der Zeitpunkt des letzten Tags.<sup>2)</sup> Andererseits wird die Geschichte bei Johannes nicht entleert, oder, wie die Griechen ihn deuteten, zur blossen Versichtbarung dessen herabgesetzt, was im verborgnen Bereich Gottes längst schon sei. Dem zeitlichen Akt bleibt der volle Ernst der produktiven, kausalen Kraft. Gott tut seine Werke, hat im Sohn eine sein zeitliches Dasein durchziehende Gegenwart, wirkt im Glaubenden, zieht ihn zu sich, gibt ihn Jesu und erzeugt ihn ins Leben.<sup>3)</sup> Gottes Liebe ist als ein konkreter Wille auf den Glaubenden gerichtet und vollendet sich in dem, was dieser erlebt und tut. Ohne diese Akte bestände das »Wesen« nicht; sie machen es nicht bloss sichtbar, sondern wirksam, so dass es durch sie und in ihnen seinen Bestand und seine Wirklichkeit hat. Aus dem »Ich bin« Jesu entsteht sein Erkennen und Lieben, sein Zeugen und Wirken; aus dem Einschluss der Gemeinde in das ewige Kennen und Lieben Gottes erwächst diejenige Verbundenheit mit ihm, die ihre Lebensgeschichte erfüllt. Darum verschwindet auch bei Johannes, obwohl sein Blick auf der ewigen Art des göttlichen Lebens ruht, die vor Gott gültige Macht des menschlichen Willens und Wirkens nicht. Wie der Sohn durch Gottes Wirken nicht in eine willenlose Passivität versinkt, vielmehr dadurch selbst zum Wirker der göttlichen Werke wird,<sup>4)</sup> ebenso besitzt beim Menschen das

<sup>1)</sup> Joh. 1, 1. 8, 58. 10, 3—5. — <sup>2)</sup> Matth. 20, 23. 24, 36. — <sup>3)</sup> Joh. 5, 17. 10, 38. 6, 44. 45. 17, 6. 9. 3, 3. — <sup>4)</sup> Joh. 5, 21 vgl. Matth. 11, 27. Joh. 5, 26. 4, 34.



Tun der Wahrheit, die Bewahrung der Worte Jesu und die Erfüllung der göttlichen Gebote den vollen Ernst eines kausalen Akts, durch den die Verbundenheit mit Jesus entsteht und bleibt.<sup>1)</sup> Parallel damit wird man dadurch Knecht der Sünde, dass man sie tut, und vom Licht dadurch geschieden, dass man die Finsternis liebt.<sup>2)</sup> Die Verweigerung des Glaubens und das Lügen, Hassen und Töten bewirken die Geschiedenheit des Menschen von Gott.

Richtiger als der Satz: nach dem Bericht des Johannes habe Jesu Gottesbewusstsein für den Weltlauf die Entwertung zur blossen Erscheinung bewirkt, ist diejenige Deutung seiner Worte, die durch sie an die Prädestinationslehre erinnert wird, weil das, was Gottes Eigentum ist, und das, was er nicht als sein Eigentum anerkennt, durch eine von Gott selbst begründete Grenze voneinander geschieden sind. Nur wird nirgends das Bestreben sichtbar, den göttlichen Beschluss über den Zeitlauf so hinaufzustellen, dass sich hier eine Antithese ergäbe, nach der auf der einen Seite der vorzeitliche Rat Gottes, auf der andern der Geschichtslauf stände. Vielmehr sind die Beziehungen Gottes zur Welt, die alles menschliche Erleben und Tun gestalten, gegenwärtige. Nicht ein Früher und ein Jetzt, sondern ein Oben und ein Unten, ein Göttliches und ein Menschliches stehn bei Jesus zueinander im Gegensatz und jenes hat den unerschütterlichen Bestand und die regierende Macht.

Der Ewigkeitsgedanke im Gottesbild entspricht dem Bewusstsein der Abhängigkeit, durch das alles menschliche Leben und Wirken auf das von Gott Empfangene begründet wird; die Bedeutung, die der Zeit und der in ihr geschehenden Tat zugeschrieben wird, steht mit dem Bewusstsein der Freiheit in Verbindung, das Gottes Gabe darin sieht, dass wir ein eignes Leben haben und es für seinen Dienst verwenden dürfen. Weil Jesus die Gebundenheit an Gott mit der Freiheit eint, stehen in seinem Gottesgedanken der Ewigkeitsbegriff und die reale Bedeutung der Zeit für Gott beisammen. Auch hier wird die Beugung, die er in seiner Denkarbeit immer bewahrt, darin offenbar, dass er keine Worte bildet, die das beschrieben, was Gott in sich selber ist und tut.

Weil Jesus seinen Gottesgedanken mit denjenigen Vorstellungen bildet, die ihm der persönliche Lebensakt ge-

<sup>1)</sup> Joh. 3, 21. 8, 51. 14, 15. 15, 10. 2. — <sup>2)</sup> Joh. 8, 34. 3, 19.

währt, sind ihm die Kategorien »Wissen« und »Wollen« für Gott unentbehrlich. Der Vater wendet sein Sehen und Wissen auf den Menschen, auch wenn er der Verborgene bleibt.<sup>1)</sup> Er beschränkt aber Gottes Beziehung zu uns nicht nur auf die Wahrnehmung, als ob sie sich vom Willen schiede, sondern denkt sich im göttlichen Wissen Gott mit der Untheilbarkeit und Vollkommenheit seines Wirkens gegenwärtig. Mit dem Sehakt sind daher immer auch diejenigen Begriffe verbunden, die ihren Sinn durch den menschlichen Willensakt bekommen. Auch sie haben deshalb ein bildliches, auf Gott nicht anwendbares Element an sich; Jesus spricht aber über die Grenzen, bei denen ihre Geltung aufhört, nicht und erörtert nicht, wie Gottes Gerechtigkeit, Geduld, Zorn und Liebe von den Bewegungen unseres Willens unterschieden sind. Das Bewusstsein der Hoheit Gottes begleitet ihn stets; der Gedanke »Herrlichkeit« gehört wesentlich zu seinem Gottesbild. Das bewährt er dadurch, dass er alle kühnen Formeln mied, die unser menschliches Bild ohne Abzug auf ihn übertragen<sup>2)</sup> und an ihrer Statt die Parabel braucht, um Gottes Beziehung zum Menschen zu verdeutlichen. An dem, was der Mensch selbst tut und erfährt, soll er eine Vorstellung davon gewinnen, wie Gott mit ihm verfährt. Dieses Schlussverfahren, das Gottes Handeln durch Vorgänge erläutert, die im menschlichen Bereich geschehen, wäre nicht möglich, wenn er sich nicht auch den natürlichen und menschlichen Vorgang als von Gott geordnet dächte, setzt aber zugleich voraus, dass es eigentliche, ganz zutreffende Worte für Gottes Werk nicht gebe. Er ist »der Verborgene«. Jesus sah in der Bildlichkeit des Worts mit Schmerz ein Zeichen für die Beschattung der Erkenntnis und die Unvollkommenheit der Lehrarbeit, und verhiess deshalb den Jüngern: er werde einst ohne Gleichnis mit ihnen sprechen.<sup>3)</sup> Da dies aber den menschlichen Lebensstand überschreitet, so strebt er in seinen Aussagen über Gott nicht nach der Bildlosigkeit, sondern macht den in der Gemeinde vorhandenen Bilderschatz inhaltsvoll und eindrucklich, und formt aus ihm sein Wort.

---

<sup>1)</sup> Matth. 6, 4. 8. 32. Luk. 16, 15. Joh. 11, 41. Matth. 11, 27. Joh. 7, 29. 10, 14. — <sup>2)</sup> Gottes Gesicht nur Matth. 18, 10; Gottes Hand nur Joh. 10, 29; Gottes Fuss nur in der Verwendung der prophetischen Stelle Matth. 5, 35; ebenso der Thron Matth. 5, 34. 22, 44. 26, 64 und im Anschluss an den Sprachgebrauch der Gemeinde Matth. 23, 22. — <sup>3)</sup> Matth. 13, 13. Joh. 16, 25.

Die Übertragung der Schwächen, die am menschlichen Verhalten haften, auf Gott verhindert Jesus dadurch, dass er ihn als den Vollkommenen vor Augen hat,<sup>1)</sup> womit er alle gebrochenen und begrenzten Vorstellungen vom Willen Gottes entfernt. Daraus gewann er unmittelbar jene Einheit der Gerechtigkeit mit der Gnade, an der sein Gottesgedanke sein Merkmal hat. Nur die unfertige, gebrochne Gerechtigkeit bleibt im Streit mit der Gnade, nur die gehemmte, kraftlose Gnade im Streit mit der Gerechtigkeit. Der vollkommene Gott offenbart in seiner Gnade seine ganze Gerechtigkeit, in seiner Gerechtigkeit seine vollkommene Gnade. Daraus entsteht auch Jesu Schätzung des Worts, die es nie von der Kraft und Wirkung ablöst. Weil Gott vollkommen ist, darum bedarf Jesus, damit er lebe, nur ein göttliches Wort, und deshalb ist dem Menschen mit dem Wort der Segnung, durch das ihm Gott sein Wohlgefallen bezeugt, das ewige Leben verliehen, während der Fluch, durch den ihn Gott von sich trennt, ihn zum Satan in das Feuer stellt.<sup>2)</sup>

## 3.

**Das Gebet Jesu.**

Die Jünger sagen, dass das Gebet im Leben Jesu einen grossen Raum ausfüllte; sie reden von seinem anhaltenden Gebet die Nächte hindurch.<sup>3)</sup> Einblick in dasselbe verschaffen uns nicht nur die von ihm erhaltenen Gebete, sondern auch die Anweisung, die er den Jüngern für ihr Gebet gab, da er mit den Worten, durch die er ihrem Gebet die Gesundheit und Erhörbarkeit verschafft, zugleich über das seine Auskunft gibt.

Dass Jesus nicht nur am Gebet der Gemeinde teilnimmt, sondern es auch für sich selbst als ein Hauptstück seines Lebens pflegt, bestätigt die persönliche Fassung seiner Beziehung zu Gott. Die Übung des Gebets stellte sich ihm nicht als eine Minderung seiner Sohnschaft dar, vielmehr verhält er sich gegen den Vater durch das Gebet als Sohn, weil er seine Beziehung zu ihm auf den in der Liebe begründeten Gehorsam stellt.

Er übte nach der Sitte der Gemeinde die Danksagung

<sup>1)</sup> Matth. 5, 48. — <sup>2)</sup> Matth. 4, 4. 25, 34. 41. — <sup>3)</sup> Luk. 6, 12. Matth. 14, 23. Mark. 1, 35. 6, 46. Luk. 5, 16. 9, 18. 11, 1.

bei jedem Mahl und für alle andern göttlichen Gaben.<sup>1)</sup> Ebenso wird ihm dasjenige göttliche Walten, durch das ihm persönlich sein Erfolg und Geschick zugeteilt wird, zum Grund der Danksagung, auch dann, wenn es ihn in die Verborgenheit stellt, seine Arbeit vergeblich macht und ihm das Kreuz bereitet.<sup>2)</sup> Darum strebt er auch durch die Zeichen die Erweckung des Dankes an. Bleibt er aus, so liegt Verschuldung vor. Seine ganze Arbeit hat in Gottes Lob ihr Ziel, das ihm nicht nur als ein Schmuck erscheint, der von aussen her noch zum göttlichen Wirken und menschlichen Erleben hinzukäme, sondern Gott will gepriesen sein, und wenn ihn der Mensch lobt und ihm dankt, dann geschieht ein notwendiger, mit Wahrheit und Kraft erfüllter Akt. Den Jüngern wird deshalb dies als ihr höchstes Ziel gezeigt, dass Gott ihrer Werke wegen gepriesen werde,<sup>3)</sup> und Jesus findet sein Ziel darin, dass jetzt die Anbeter entstehen, die Gott begehrt.<sup>4)</sup>

Alles, was zum Grund des Danks werden soll, wird zuerst zum Inhalt der Bitte. Jesus gab beiden in seinem Gebet dieselbe Vollständigkeit und den gleichen Inhalt. Wie er für das Brot dankte, so bat er auch um dieses. Auch die Ausrüstung für seinen Beruf ist erbeten: die Zeichen; denn sie sind Gottes Gabe, und seine Zuversicht im Wunder beruht darauf, dass ihn der Vater stets hört; ebenso die Sammlung der Jünger; man hat Gott um Arbeiter für die Ernte zu bitten, wie er auch für die dankt, die ihm der Vater gab.<sup>5)</sup> Vor seinem Wirken auf die Menschen steht deshalb sein Gebet für sie. Indem er den Bussruf an die Gemeinde richtet, tut er zugleich, was der Gärtner tut, der für den unfruchtbaren Baum bittet. Der Vergebung, durch die er die Verleugnung des Petrus tilgt und ihn in seiner Gemeinschaft erhält, geht die Fürbitte voran, durch die er ihm vom Vater die Erhaltung im Glauben verschafft. In ihr hat sein Wort und Werk für die Jünger den Höhepunkt.<sup>6)</sup> Wie sein Amt, so endet auch sein Gebet mit seinem Tod nicht. Er wird seine Verbundenheit mit ihnen vor dem Vater dadurch betätigen, dass er sich vor ihm zu ihnen bekennt, und ihnen durch seine Fürbitte den Geist verschaffen.<sup>7)</sup> Er

---

<sup>1)</sup> Matth. 14, 19. 15, 36. Mark. 6, 41. 8, 6. 7. Joh. 6, 11. — <sup>2)</sup> Matth. 11, 25. — <sup>3)</sup> Luk. 17, 18. Matth. 21, 16. 5, 16. — <sup>4)</sup> Joh. 4, 23. — <sup>5)</sup> Joh. 11, 41. 42. Luk. 6, 12. Matth. 9, 38. Joh. 17, 9. — <sup>6)</sup> Luk. 13, 6—9. 22, 31. 32. — <sup>7)</sup> Matth. 10, 32. Joh. 14, 16.



hat aber nicht bloss für die andern; auch seine eigne Erhaltung in der Gemeinschaft mit Gott vermittelt sich durch sein Bitten. Eine Trennung zwischen der Person und dem Amt hat in seinem Denken keinen Raum und ist darum auch seinem Beten fremd. Sein letztes Gebet bei Johannes ist zuerst Bitte um die Herrlichkeit für ihn selbst, weil sich seine Verherrlichung und die Vollendung seiner Sendung decken. Namentlich wenn »seine Seele erschüttert ist« und er bei sich selbst gegeneinander stossende Strebungen zu beherrschen hat, schafft er in sich den Frieden durch die Bitte, die nach der Verklärung des göttlichen Namens und der Vollendung des göttlichen Willens begehrt.<sup>1)</sup>

Eine Spannung zwischen dem Danken und Bitten, etwa so, dass er in diesem eine niederere Form des Gebets sähe, als in jenem, kennt Jesus nicht, weil er Gottes Werk und das Werk des Menschen nicht gegeneinander kehrt und nicht durcheinander beschränkt. Er steht darum vor Gott nie bloss als der Empfangende, ebensowenig bloss als der selbst Wollende und Handelnde, sondern gewinnt an Gottes Werk sein Werk, und dies prägt sich darin aus, dass er im Dank dem göttlichen Wirken das Ende, in der Bitte seinem Werk den Anfang gibt. In seinen Worten über das Gebet überwiegen die Mahnungen zum Bitten, wegen des grössern Anspruchs, den die Bitte an den Glauben der Jünger stellt.<sup>2)</sup>

Er gibt deshalb der Bitte die unbedingte Verheissung, wodurch sichtbar wird, dass auch er mit dem Gebet die Gewissheit der Erhörung vereint: »Du hörst mich stets.« Er hat es nicht als Experiment geübt, sondern bringt Gott im Gebet die vollendete Bejahung seiner Liebe und Gabe dar. Darum ist es auch nicht nur ein Wunsch, nicht nur Sehnsucht, sondern ein fertiger Wille: »Vater, ich will.« Es hat das Machtbewusstsein des Sohns und des Christus in sich. Darum versprach er den Jüngern für ihr Gebet dann die Erhörung, wenn es auf seinen Namen begründet sei.<sup>3)</sup> Wenn er sich vor dem Vater zu ihnen bekennt, so bewirkt er dadurch ihren Einschluss in Gottes Gnade, wie durch die Aufhebung seiner Gemeinschaft mit ihnen ihre Verwerfung durch Gott vollzogen ist. Über den Erfolg seiner Fürbitte

<sup>1)</sup> Joh. 17, 5. 12, 27. Matth. 26, 39. — <sup>2)</sup> Matth. 7, 7. Luk. 11, 5—8. 18, 1—8. Matth. 21, 22. Joh. 14, 13. 14. 15, 7. — <sup>3)</sup> Joh. 17, 24. 14, 13. 15, 16. 16, 23.

ist eine besondere Versicherung nicht nötig; sie ist gewiss. Darum ist sie die Macht, die er dem Verklagen des Satans entgegensetzt. Bis in den Gruss hinein, der denen, in deren Haus man tritt, nach der Sitte den Frieden wünscht, legt sich die Gewissheit: er sei nicht bloss ein Wunsch, sondern bringe ihnen den Frieden; denn das Erbetene geschieht.<sup>1)</sup> Darum stellt er neben das Gebet auch die Segnung, durch die er die göttliche Gnade andern darbietet, und denkt sich auch den Akt der Segnung als erfolgreich und wirksam. Indem er die Kinder segnet, umfasst Gottes Herrschaft auch sie.<sup>2)</sup>

Da das Gebet Jesu die Gewissheit Gottes und die Gewissheit der ihm selbst gegebenen Macht in sich hat, wird derselbe scheinbare Gegensatz an ihm sichtbar, den seine Frömmigkeit immer zeigt. Sein Gebet strebt gleichzeitig nach zwei Zielen; denn es preist allein Gott und sucht einzig in Gott seinen Erfolg, und es verschafft zugleich dem Verlangen des Beters einen absoluten Wert, da es ja durch Gott zur Erfüllung kommt. Jesu Gebet hat daran sein Merkmal, dass es beide Ziele mit voller Klarheit vereint vor sich sieht und sie nicht als einen Widerspruch gegeneinander kehrt. Daran zeigt sich nochmals, dass ihn der Liebesgedanke bestimmt; denn nur die Liebe hebt den Streit zwischen der Selbstbejahung und der Bejahung Gottes auf.

Durch die Richtung des Gebets auf Gott ergibt sich, dass jede Ableitung des Gebets aus der Schwachheit oder Härte Gottes überwunden ist. Das Gebet entsteht aus dem Glauben; ohne Glauben wird es zur Versündigung und verliert darum die Erhörbarkeit. Den Gedanken: es helfe einem Bedürfnis Gottes ab, heisst Jesus heidnisch, mag dabei an ein Bedürfnis seines Intellekts gedacht werden, so dass er erst durch das Gebet erführe, was der Beter nötig hat, oder an ein Bedürfnis seines Willens, so dass er erst durch das Gebet zur Güte ermuntert und bewegt würde.<sup>3)</sup> Daran hat auch sein Verhalten gegen die, die ihn anriefen, seine Regel. Er lässt sich nicht deshalb bitten, weil der Vater nicht angerufen werden könnte; vielmehr darf und soll der Bedürftige Jesus um die Hilfe bitten, weil Gott angerufen werden darf und soll, und ihn dazu sandte, damit er seine Güte offenbare. Wenn er den Jüngern in seinem Namen

<sup>1)</sup> Matth. 10, 32. 33. Luk. 22, 31. 32. 10, 5. 6. — <sup>2)</sup> Matth. 19, 13. —

<sup>3)</sup> Matth. 21, 22. 6, 8. 7, 11.

den Grund ihres Betens zeigt, so gibt er ihnen damit nicht den Gedanken: ohne seinen Namen sei Gott ohnmächtig oder unwillig. Denn die Macht seines Namens, ihr Gebet zu begründen und erhörbar zu machen, kommt daher, dass der Vater der ist, der ihn sandte und sie mit ihm verband. Die Vorstellung: das Gebet zu Jesus sei ein Ersatz für dasjenige an Gott, hat mit Jesus nichts zu tun. Er hat deshalb durch das Unser Vater das Gebet seiner Gemeinde zur Anrufung des Vaters gemacht.

Aus der Gewissheit Gottes entsteht aber für Jesus nicht das Urtheil: das Bitten und Danken sei nichtig; er zieht aus ihr den entgegengesetzten Satz: es sei notwendig und werde durch Gottes Regierung bestätigt und erfüllt. Weil »der Vater weiss, was ihr bedürft«, stellt er das Gebet nicht ein; vielmehr eben deshalb betet er. Den Schluss, der aus der Vollkommenheit Gottes die Nutzlosigkeit des Gebets folgert, hat er als unmenschlich empfunden, und zeigt dadurch, wie vollständig der Liebesgedanke ihn bestimmt. Dieser Schluss denkt sich Gott lieblos und das empfand Jesus als Unnatur; bittet doch jedes Kind seinen Vater! und er geht mit seinen Beweisen absichtlich noch tiefer hinab, über die menschliche Güte hinab zu jenem Bitten, das vor einem unwilligen Geber und ungerechten Richter nicht zurückweicht und auch sie überwindet. Er will dadurch dem Jünger zur Empfindung bringen, wie tief er durch seine Gebetslosigkeit Gott entehrt.<sup>1)</sup> Das führt ihn aber nicht zu einer Theorie, wie Gott den menschlichen Willen in seinen Willen aufnehme und in seiner Regierung verwirkliche. Der Gedanke, dass Gott gut sei, reicht für ihn zur Begründung der Macht des Gebets vollständig aus.

Wie die Notwendigkeit des Gebets nicht aus einem Mangel in Gott entsteht, ebensowenig leitet Jesus seinen Erfolg aus einem Zwang ab, den es auf Gott übte. Der Gottesgedanke behält vollständig die personhafte Fassung. Gott ist frei, auch ungebeten zu geben, und frei, die Bitten derer zu vernichten, die er verwirft.<sup>2)</sup> Die Unbedingtheit der Gebetsverheissung verlegt die Macht über die Geschichte nicht in die Hand des Betenden. Jesus betätigt an denen, die ihn bitten, dieselbe Freiheit. Wenn er die Bitte als unentbehrlich verlangt und darum gibt, weil er gebeten wird,

<sup>1)</sup> Matth. 7, 11. Luk. 11, 5—8. 18, 1—8. — <sup>2)</sup> Matth. 5, 45. 7, 21.

so hindert das nicht, dass er auch ungebeten geben kann, die Vergebung der Sünden und die Heilung des Leibs, und bedeutet nicht, dass die Bitte für ihn zur Fessel würde, sondern er hat und übt die Vollmacht, sie abzuweisen: »Ihr wisst nicht, was ihr bittet.«<sup>1)</sup> Und doch entsteht daraus keine Erschütterung oder Beschränkung der unbedingten Verheissung, die dem Gebet gegeben ist; denn »Einer ist gut« in allem, was er tut.<sup>2)</sup>

Der Inhalt des Gebets erhält dadurch eine unbegrenzte Weite; es umfasst den unerschöpflichen Reichtum der göttlichen Gnade. Dadurch scheidet der Fluch aus dem Gebet der Christenheit aus. Die Einheit der göttlichen Gerechtigkeit mit seiner Gnade macht, dass sie ihr Gebet nur für, nicht gegen die Menschen vor Gott bringt. Auch Jesus steht nicht als Verkläger seiner Gegner vor Gott, weil es nicht seine Sache ist, ihre Schuld vor ihm geltend zu machen und sein Gericht gegen sie anzurufen; denn seine Sendung ist ihm durch die göttliche Gnade erteilt. Auch wenn die bedrängte Gemeinde bei Gott als dem gerechten Richter für sich den Schutz betend sucht, löst sich ihr Gebet nicht von der Gewissheit ab, dass der Vollzug des göttlichen Rechts zugleich die Offenbarung der vollkommenen Gnade ist.<sup>3)</sup> Bleibt das Gebet mit ihr geeint, so ist ihm nichts entzogen, auch nicht die Bewegung eines Bergs. Zugleich zieht Jesus aber dem Gebet feste und enge Grenzen. Weil er es mit der Gewissheit der Erhörung eint und auf den Glauben stellt, haben Vermutungen und Phantasien, die in die Weite schweifen, in ihm keinen Raum. Es kann nie zu einer Beratung Gottes werden, die ihm frei erfundene Möglichkeiten vorhielte und neue Ziele anpries, statt dessen, was jetzt dem Beter durch Gott zugewiesen ist. Das Unser Vater macht sichtbar, wie Jesus dem Bitten zur Gewissheit verhilft. Keiner seiner Sätze: dass die Herrschaft Gottes komme, dass Gott für den Menschen noch mehr Sorge als für die Vögel und die Lilien und ihm sein Brot gebe, dass er ihm alle Schulden erlasse und ihn vom Bösen ganz befreie, spricht zuerst den Wunsch des Beters aus; jeder steht mit voller Deutlichkeit zuerst in der Verheissung Jesu, und darum,

<sup>1)</sup> Matth. 9, 2. Joh. 5, 6. Matth. 20, 22. — <sup>2)</sup> Die Gewissheit des Gebets ist die des Glaubens; vgl. S. 291. — <sup>3)</sup> Mark. 11, 25. Joh. 5, 45. Luk. 18, 1—7. Matth. 21, 22.



weil er als Gottes Zusage an den Jünger herantritt, wird er auch zum Inhalt seines Bittens und macht dieses gewiss. Es steht damit parallel, dass die Jünger die dem Gebet gegebene Verheissung mit ihrem Beruf verbinden. Matthäus setzt sie in der Bergpredigt mitten unter die Sprüche, die für die Menschen die unbegrenzte Liebe verlangen, und in der Rede über die Gemeinde neben ihre Aufgabe, das Böse zu überwinden, indem sie löst und bindet; Johannes vereint sie ebenfalls mit dem den Jüngern aufgetragenen Werk.<sup>1)</sup> Ihr Dienst verschafft ihrem Gebet den Inhalt und zugleich die Macht vor Gott. Auch an Jesu Gebet ist seine schlichte, konkrete Art deutlich. Er betet am Kreuz nicht um die Erlösung der Menschheit, sondern um die Vergebung für die, die ihn kreuzigen, in Gethsemane nicht um den neuen Bund oder die Versöhnung der Welt, sondern um den Willen, der den Tod aus Gottes Hand zu nehmen vermag. Von einer Beratung Gottes, durch die er ihm Möglichkeiten vorhielte, wie er es etwa machen könnte, dass er ihn z. B. zu sich entrücke oder ihn zur Flucht ermächtige, zeigt das Gebet keine Spur. Denn es sieht einzig auf die Entscheidung, die jener Moment von Jesus verlangt, ob er nun ins Leiden treten muss oder nicht, und sucht für seinen Entschluss die Begründung im königlichen Willen Gottes. Sein Gebet bewahrt dadurch seine Reinheit und Keuschheit, dass es sich nicht mit den Möglichkeiten beschäftigt, die erst dann Bedeutung erhielten, wenn ihm das befreiende Wort von oben käme und einen andern Weg eröffnete, als den, den er vor sich sah. Auch das Gebet bei Johannes, das die letzten Gedanken Jesu ausspricht, bleibt dennoch ausschliesslich bei dem stehen, was ihm seine Lage jetzt zum Anliegen macht. Da er vor dem Kreuz steht, so bedarf er für sich die Erhebung zu Gott, die ihn verklärt, und für die Männer, die Gott ihm gab, die Bewahrung in seiner Gemeinschaft. Dazu kommt nur noch der Vorblick auf die, die durch sie an seinen Namen glauben. Das Gebet entwickelt kein Programm, beschäftigt sich nicht mit der zukünftigen Kirche oder mit den eschatologischen Vorgängen. Die Lage, in der er jetzt an der Schwelle des Todes mit den Seinen steht, gibt dem Gebet seinen Stoff.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Matth. 7, 7, 18, 19. Joh. 14, 13 neben 12. — <sup>2)</sup> Matth. 26, 39. Luk. 23, 34. Joh. 17, 5. 11. 15. 17. 20.

Aus der Gewissheit Gottes, auf der das Gebet beruht, ergab sich für seine Form die Befreiung von jeder Kunst, sei sie rhetorisch oder aszetisch. Zur Schlichtheit, mit der Jesus betet, gehört auch sein Anschluss an die bestehende Gebetsitte. Das Lob Gottes für die Erleuchtung der Unmündigen beginnt, so original und bewegt es ist, mit der aus der Sitte übernommenen Formel: »Ich preise dich, Herr,« und spricht am Schluss sein Einverständnis mit Gottes Willen in einer Form aus, die ebenfalls dem Sprachgebrauch entspricht. Auch das Unser Vater lehnt sich an die bestehende Gebetsform an, schon in seinem Gottesnamen. Damit stimmt zusammen, dass Jesus sein Gebet auch in den Psalmspruch fasst.<sup>1)</sup> Er macht das Gebet auch dadurch von fixierten Methoden frei, dass er seinen Zusammenhang mit dem Fasten lockert. Er hat auch an dieser Stelle die bestehende Gebetsitte nicht bekämpft, weshalb die Jünger auch später anhaltendes Gebet gern mit dem Fasten verbinden. Aber gelockert wird ihre Beziehung zueinander dadurch, dass Jesus weder sich, noch den Jüngern eine Fastenordnung vorgeschrieben hat.<sup>2)</sup>

So schlicht das Gebet Jesu wird: es zieht gleichzeitig seinen ganzen geistigen Besitz in sich hinein und wird der Höhepunkt seines Erlebens, der nicht eilig erledigt wird. Vom Unser Vater her ergibt sich kein Bedenken gegen die Weise, wie Johannes nach dieser Seite hin das Beten Jesu beschrieb. Da auch die andern Texte von Nächten reden, die Jesus betend verbringt, bezeugen auch sie, dass er in sein Gespräch mit Gott alles hineinnahm, was er von seiner Erkenntnis in sich trägt. Weil es auf der Gewissheit Gottes beruht, wird ihm alles dienstbar, was diese begründet und bestimmt, Gottes Werk verdeutlicht und seinen Willen erkennbar macht. Je klarer sich der Beter diesen vorhält, um so gewisser wird sein Bitten, um so sichrer wird sein Wille Gebet.

Weil Jesus das Gebet zu Gott hinwendet, zieht er es aus der Öffentlichkeit heraus, die den Beter in die Gefahr bringt, seinen Blick und Willen von Gott weg auf die Menschen zu richten und aus der ihm dargebrachten Ehre das Motiv seines Gebets zu machen, womit es vor Gott nichtig wird. Deshalb bleibt das Gebet doch für Jesus der letzte,

<sup>1)</sup> Matth. 11, 25. 27, 46. Luk. 23, 46. — <sup>2)</sup> Matth. 9, 14. 15. 11, 19.

reichste Akt, auf den seine Arbeit zielt. Indem er die Jünger durch seinen Namen zum Gebet fähig macht, hat er sein Ziel erreicht und die messianische Gemeinde geschaffen, wie er dadurch, dass er sich für die Seinen vor Gott betend stellt, seiner Arbeit die Vollendung gibt.<sup>1)</sup> So wird das Gebet nicht nur zum innerlichen Besitz des Einzelnen, sondern auch zum Merkmal der Gemeinde, nicht nur zur verborgenen Wurzel des Lebens, sondern zugleich zur offenbaren Frucht, mit der der Name Gottes die Heiligung erhält.

Den Verdienstgedanken hat Jesus ganz vom Gebet getrennt. Weil es aus der Gewissheit des Glaubens und dem Begehren der Liebe entsteht, stellt es sich nicht nur als eine Leistung des Menschen dar, sondern ist selbst Gottes Gabe, die er in ihm wirkt. Das reine Gebet, das Gott begehrt und das an der Wahrheit sein Merkmal hat, wirkt Gottes Geist.<sup>2)</sup>

Diese ganze Gestaltung des Gebets wäre nicht denkbar, wenn Jesus zwischen seinem Blick auf Gott und seinem Eigenleben eine Spannung hätte; sie bliebe für das Verständnis undurchdringlich und wäre in der Praxis unausführbar, wenn wir nicht die Liebe Gottes bei ihm fänden mit ihrer selbstlosen Gebundenheit an Gott und mit der Energie ihres Willens, der sich seiner Richtigkeit und Kraft bewusst ist und in der Eintracht mit Gott zu handeln vermag.

#### 4.

### Die Versuchung Jesu.

Dadurch, dass Jesus auch für sich selbst, nicht nur für die Jünger, im Bestehen der Versuchung einen notwendigen Teil seiner Aufgabe sah, hat er seine Beziehung zu Gott unter das für alle gültige Recht gestellt. Denn der Begriff »Versuchung« gehört zu denjenigen Begriffen, die die Geltung des Rechts auch innerhalb der göttlichen Gnade zum Ausdruck bringen.<sup>3)</sup> Weil der Mensch einen eignen und zwar guten Willen haben soll, wird er in die Lage versetzt, diesen bewähren zu müssen. Davon entbindet ihn die ihm gewährte göttliche Gnade nicht. Vielmehr entsteht gerade aus ihr für ihren Empfänger die Notwendigkeit, dass er in der Ver-

<sup>1)</sup> Matth. 18, 19. 20. 21, 22. Joh. 16, 23. 24. — <sup>2)</sup> Joh. 4, 23. 24. —

<sup>3)</sup> Matth. 6, 13. 26, 41. Luk. 22, 28. 31.

suchung durch seine eigne Entscheidung erweise, dass er Gott seinen Willen unterwirft. Dadurch erhält die ihm gewährte Gnade das Merkmal der Gerechtigkeit. Dass die Versuchung Jesu durch einen Angriff des Satans erfolgt, steht in Beziehung zu seinem königlichen Beruf, der ihn zum Spender der göttlichen Gnade für die Menschheit macht. Sein Recht hiezu begründet er dadurch, dass er zuerst selbst den Bösen überwunden hat.<sup>1)</sup>

Für Jesu Verkehr mit seinen Jüngern und für die Motive, die den evangelischen Bericht formen, ist es lehrreich, dass bei der Taufe die inwendige Seite des Vorgangs gar nicht zur Darstellung kommt, dagegen bei der Versuchung ein ausführlicher Bericht erkennbar macht, wo für Jesus die Grenze zwischen dem guten und dem verwerflichen Willen lag. Was die Gegenwart des heiligen Geistes für Jesu Bewusstsein bedeutete, wie er bei sich selbst die Willensgemeinschaft mit Gott erlebt und an ihr seine Seligkeit hat, davon sprechen seine Jünger nicht, wohl aber davon, was er als einen Angriff auf seine Reinheit erkennt, wie er sich gegen die Sünde verschliesst und dem Vater sich gehorsam erweist. Ihr Interesse war auf das Busswort Jesu gerichtet, und ihr Anschluss an ihn darauf gestellt, dass er »die Gerechtigkeit erfüllte«.

Auch hier wird nicht ein Denkakt, sondern ein Willensentscheid als der Vorgang gewertet, durch den die Verbundenheit Jesu mit Gott entsteht. Nicht eine Erschütterung seines Denkens, sondern ein Ansturm auf seinen Willen wird beschrieben, nicht ein Moment, in dem er zweifelt, auch nicht ein Schwanken der Wünsche und Hoffnungen, sondern eine Wahl, bei der es sich um den vollendeten Willen handelt, der die Tat erzeugt. Was er jetzt, wo er hungernd in der Wüste steht, jetzt, wo er von der Tempelmauer in den Abgrund sieht, jetzt, wo ihm der Satan seine Hilfe anbietet, tun wolle, darüber wird er zu einer Entscheidung genötigt, und darin, dass er in diesen Situationen einen Akt des Gehorsams vollzieht, besteht sein Sieg.

Nicht durch sein Verhältnis zu den Menschen entstehen die Fragen, die er durch seinen Entschluss entscheidet, sondern durch sein Verhältnis zu Gott, das allen andern Beziehungen als der alles tragende Hauptpunkt übergeordnet ist. Wie er

<sup>1)</sup> Matth. 12, 29.



seine Sohnschaft Gottes verstehe und verwende, das hat er durch die Versuchung zu erweisen. Mit der Beantwortung dieser Frage erhalten oder verlieren auch alle seine Beziehungen zu den Menschen ihre Richtigkeit. Unter denselben Gesichtspunkt hat Jesus die Versuchung gestellt, die die Jünger im Zusammenhang mit seinem Kreuz zu überwinden haben. Nicht die Berufstüchtigkeit oder Arbeitsfähigkeit der Jünger wird versucht, sondern ihr Verhalten gegen Gott. Um die Bewahrung oder den Verlust des Glaubens dreht sich auch dort der Kampf.

Gegenüber dem Gedanken, sich in der Wüste vom Hunger durch ein Wunder zu befreien, vollzieht er eine Bejahung Gottes, durch die er sein Leben völlig und einzig auf Gottes Willen stellt. Zur Erhaltung seines Lebens tut er nichts, weil er dazu nichts bedarf als ein göttliches Wort. Wenn Gott ihm das Leben zuspricht, kann er auch das Brot entbehren. Der Supranaturalismus in der Frömmigkeit Jesu erhält dadurch eine sehr bestimmte Darstellung und ist als das bezeichnet, was zu ihrer Reinheit und Richtigkeit unentbehrlich sei. Er hat sich nicht Brote zu verschaffen, sondern sich einzig an Gott zu halten, der nicht an die Natur und ihre Lebensmittel gebunden ist, sondern in der Freiheit des Allmächtigen über ihr waltet. Damit aber seine Erhebung Gottes über die Natur rein bleibe, ist notwendig, dass er keine selbstische Tendenz mit ihr verbinde. Er begründet mit ihr die Willigkeit, den Hunger zu leiden, nicht die Selbsthilfe, durch die er sich dem schmerzenden Druck der Natur entzöge, sondern die Unterwerfung unter sie.

Wenn er die Entbehrung mit der unbedingten Zuversicht zu Gott erträgt, so scheint sich daraus in gerader Folge zu ergeben, dass er die Gefahr nicht nur nicht fürchtet, wenn sie kommt, sondern sie sucht, um die Herrlichkeit Gottes in ihrer ganzen Grösse zu erleben. Gegenüber dem Gedanken: für den Sohn Gottes gebe es keine Gefahr, weil ihm Gottes Verheissung die Engel zu Diensten stellt, hält Jesus an der regierenden Hoheit Gottes fest. Der Mensch hat Gott nicht auf die Probe zu stellen, und ihn nicht durch ein eigenmächtiges Wagen zu nötigen, dass er helfe. So wäre das normale Verhältnis zwischen ihm und Gott zerstört, und der Mensch erhielte den Vorrang und gäbe den Anstoss, worauf Gott sein Wagnis glücklich vollendete. Jesus hält

die Regel des Gehorsams fest, die ihn unter die Leitung Gottes stellt. Damit bricht oder beschränkt er die Verheissung nicht; sein Vertrauen zu Gott bleibt unbeschränkt. Aber die Bedingung zum Vertrauen ist, dass sich der Mensch nach Gottes Willen verhalte. Nur der Gehorchende kann glauben und die Anwendbarkeit der Verheissung ist dadurch bestimmt, dass Gottes Willen der herrschende bleibt und bleiben muss.

Das königliche Ziel bringt ihn in den Kampf mit dem Satan. Den Gedanken: dass er sich durch einen einzigen Akt der Anbetung nicht nur von seinem Widerstand befreien, sondern sich seine Hilfe verschaffen könne, lehnt er ab, weil er in die Anbetung Gottes seinen ganzen Willen legt. Er will nicht durch die Abwendung vom Vater die Welt gewinnen, und kann darum seinen Gegensatz gegen den Satan nicht erweichen. Den universalen Königsgedanken eint er völlig mit dem religiösen Ziel und gibt ihm in diesem den Zweck. Gott setzt er über alles; einzig daraus, daraus aber mit vollem Ernst entsteht sein Wille zu herrschen, die Forderung, dass die Welt sein sei und sich ihm unterwerfe, wodurch die Macht des Satans über sie beendet ist.

Diese Darstellung des Willens Jesu macht seine Gleichartigkeit mit dem uns bekannten Lebensakt und zugleich seinen wesentlichen Unterschied von ihm sichtbar. Das Greifen nach Brot im Hunger in jeder Form, wenn sie nur erfolgreich ist, die Verwandlung des Glaubens in einen Übermut, der sich alles erlaubt, das Streben nach der Macht mit allen Mitteln, auch in der Abwendung von Gott, ist menschlich. Ebenso zersprengt das, was Jesus als den guten Willen wählt: das Vertrauen auf Gott, der Gehorsam gegen ihn und die Liebe zu ihm, die ihn anbetet, das menschliche Bewusstsein nicht. Das sind die menschlichen Funktionen. Es wird uns hier nicht die Versuchung und der Sieg eines übermenschlichen Wesens beschrieben, sondern die immer das Menschenleben verwirrende Not, und der sittliche Kampf, in dem wir alle stehen, kommt hier zu seinem normalen Schluss. Gleichzeitig steht der Vorgang über dem, was wir erleben, weil das Machtgefühl, an dem hier die Versuchung entsteht, das mit dem Wunder als mit einer erreichbaren Möglichkeit rechnet und den Anspruch an die Weltherrschaft erhebt, den menschlichen Lebensstand überragt. So eng die Be-

ziehungen des Vorgangs zur allgemeinen Pflicht aller sind, so dass uns hier eine Sünde und eine Gerechtigkeit gezeigt werden, die menschlich sind: in der Klarheit und Stärke, mit der hier die Gewissheit Gottes den Willen regiert und sowohl den Punkt bestimmt, an dem ihn die Versuchung fasst, als ihre Entscheidung herbeiführt, hat dieses Willensbild eine qualitative Verschiedenheit von allem, was sonst in der Geschichte geschieht.

Wo eine satanische Einwirkung auf den Willen Jesu als legendär abgelehnt wird, pflegt man zur Erklärung des Berichts auf das überlieferte Christusideal zu reflektieren, durch das Jesus zu einer Entscheidung genötigt worden sei.<sup>1)</sup> Es ist aber lehrreich, dass sich der Kampf, der uns hier beschrieben wird, hoch über den besondern Interessen hält, die die jüdische Christologie vertritt. Zwischen dem Ziel Jesu und dem überlieferten Christusbild entstanden Konflikte durch die verschiedene Beurteilung des politischen Faktors in seinem Verhältnis zum letzten Ziel der Gemeinde oder an der Schätzung ihrer nationalen Verfassung neben der universalen Grösse des göttlichen Reichs oder an der Wertung der jüdischen Gerechtigkeit und jüdischen Schuld in ihrem Verhältnis zum göttlichen Gebot oder an der Schätzung des Tempels und Opfers neben dem inwendigen Gottesdienst. Aber keine dieser Fragen kommt hier zur Sprache. Es wird nicht erzählt: Jesus sei durch die Erwägung erschüttert worden, ob nicht ein Feldzug gegen Rom zu seinem Amt gehöre, ob nicht Israels Gerechtigkeit so wertvoll sei, dass sie seine Verschuldung aufwiege, ob der Tempel nicht unentbehrlich und ewig sei. Seine Versuchung entsteht an einer tieferen Stelle, wo sie der Jude nicht suchte, wohin auch seine messianischen Lehrsätze nicht reichten. Um den Grundakt der Frömmigkeit, um das Vertrauen, den Gehorsam und die Liebe zu Gott geht der Kampf. Auch in der dritten

---

<sup>1)</sup> Man erreicht dies dadurch, dass man in den ersten Akt den Gedanken einträgt: ob Jesus nicht dem Volk Brot zu verschaffen habe, in den zweiten den Gedanken: der Sturz erwerbe ihm die Bewunderung, in den dritten den Verzicht auf den jüdischen Zukunftsstaat. Zugleich steht diese Deutung mit der intellektualistischen Tradition in Zusammenhang, die nicht versteht, dass Jesus noch andere Anliegen haben konnte als die Entwicklung und Ordnung seiner Ideen. Der Text sieht im Willensentscheid und in der aus ihm entstehenden Tat die fortwirkende Macht, die alles Folgende bestimmt.

Versuchung, wo die messianische Weltherrschaft in der Wage liegt, kommt kein spezifisch jüdischer Gesichtspunkt ans Licht. Denn davon, dass sich der Christus die Hilfe des Satans verschaffen solle, hat niemand gesprochen, auch die nicht, die einen »Sternensohn« als den Christus zu feiern vermocht haben.

Allerdings warf Jesus mit dieser Entscheidung auch alle populären Verflachungen des messianischen Ziels und seine Verkehrung in ein den Menschen gegen Gott erhöhendes Antichristentum weg. Indem er seinen Machtgebrauch unter die Gewissheit Gottes stellt, ihn dadurch selbstlos und mit dem Gehorsam eins macht und völlig zur Verherrlichung Gottes verwendet, ist es vorbei mit jener »Himmelsherrschaft«, die die jüdische Herrlichkeit schaffen soll, vorbei mit einem Christus, der nicht Sohn Gottes, sondern Empörer gegen Gott wäre. Die Untrennbarkeit des Christusamts von der Sohnschaft Gottes und die Untrennbarkeit der Sohnschaft Gottes von der Liebe Gottes ist durch Jesu Entscheidung festgestellt. Er macht durch sie auch seine Trennung vom Pharisäismus vollständig. Mit der Selbsterhöhung der Gerechten, die ihr Recht tun damit beendigen, dass sie sich bewundern, an Gott ihre Ansprüche stellen und ihn in ihren Dienst ziehen, hätte jener Wille, den Jesus verwarf, der aus der Sohnschaft Gottes die Abwehr des Leidens und die Vollmacht zu jedem Wagnis und den Griff nach der Macht mit jedem Mittel ableitete, Verwandtschaft gehabt. Nachdem er diese Entstellung seiner Sohnschaft abgewiesen hat, war er noch viel mehr gegen die pharisäische Gerechtigkeit verschlossen. Aber die pharisäische Ethik ist wieder nicht direkt das, was Jesus als Versuchung empfindet und beseitigt. Sie wird nur indirekt dadurch abgetan, dass er sich den religiösen Grundakt normal erhält.

Die Entscheidungen, die Jesus hier traf, hat er immer festgehalten; sie regeln seine ganze Geschichte. Wir finden ihn stets in jener vollständigen Zuversicht zu Gott, die zum Leben nichts braucht als ein göttliches Wort, und dies so, dass er sich durch sie frei hält von jeder selbstischen Sucht und unfähig wird, für sich zu sorgen und zu wirken, weshalb er sich auch allen natürlichen Ordnungen unterwirft. Seine Zuversicht hat er bleibend mit der Regel geeint, die den Gehorsam zu seinem Beruf macht, und seine Sohnschaft



nie als Befreiung vom Gehorsam, den Gehorsam nie als Schädigung seines Sohnesrechts gedacht. Darum bleiben ihm eigenmächtige Verfügungen über sich und die Welt immer fern. Ebenso gibt er dem königlichen Willen immer im religiösen Grundakt, in der Anbetung Gottes und der Heiligung seines Namens, das Ziel. Er hat aus dem Messianismus und der Religiosität einen und denselben Willen gemacht.

## VII.

### Das königliche Ziel Jesu.

#### 1.

#### Die Merkmale der messianischen Hoffnung.

Die auf den kommenden König wartende Hoffnung der Gemeinde war auf Gott gerichtet, also religiös. Da die Gemeinde erlebt hat, dass Gott ihr Heiland sei, sowohl in den sie schaffenden Vorgängen, in der Berufung der Väter und der Ausführung aus Ägypten, als in ihrer Erhaltung durch Schuld und Tod hindurch, so wurde auch aus ihrem Vorblick auf die Zukunft eine Hoffnung auf Gottes Heilandstat. Wie er sie einst durch die Sendung seiner Boten regiert hat, so wird er sich ihr wieder dadurch bezeugen, dass er sie durch den Verheissenen regieren wird. Darum heisst er »der Gesalbte Gottes,« als der von Gott in das königliche Amt gesetzte, und deshalb hat seine Herrschaft über die Gemeinde darin ihren Grund, dass er im Verhältnis zu Gott die Sohnschaft hat.<sup>1)</sup> Er erhält die königliche Macht wegen seiner Verbundenheit mit Gott und ihr Zweck ist Gottes Offenbarung und Verherrlichung.

Die beiden Namen des Erwarteten: Sohn Gottes, und: gesalbter König sind nicht identisch, aber fest verbunden. Sohn Gottes bestimmt die Beziehung des Kommenden zu Gott, Christus seine Beziehung zum Volk; jener Name stellt

<sup>1)</sup> Wegen Ps. 2 standen beide Namen schon vor Jesus beisammen: Joh. 1, 49. Matth. 16, 16. 26, 63.

ihn unter Gott, dieser über die Gemeinde; jener bezeichnet ihn als den Empfänger der göttlichen Liebe, dieser als ihren Mittler und Geber für die Menschheit. Dort erhält er seine Stellung durch Gott; hier bestimmt er die der Gemeinde. Sein Verhältnis zur Welt und zu Gott bestehen aber gleichzeitig und begründen sich gegenseitig. Weil der Verheissene der Sohn ist, darum ist er für die Gemeinde der Herr und der König, und damit er ihr Herr sei, dazu ist er der Sohn. Der Christusname spricht das Ziel aus, weshalb ihm seine Gemeinschaft mit Gott gegeben ist. Weil er der Christus ist, schafft er die bleibende, vollendete Gemeinde. Weil er der Sohn ist, entsteht durch ihn Verbundenheit mit Gott, Religion. Weil er der Sohn und der Christus in Einheit ist, darum entsteht durch seine Herrschaft diejenige Gemeinde, die in Gott geeinigt und für ihn geheiligt ist.

Durch die frühere Geschichte des Volks besass die Hoffnung auf den Christus weiter ethischen Inhalt. Denn die alles beherrschende Macht des Gesetzes bestimmt auch sie. Durch das Gesetz war der Gemeinde eingeprägt, dass Gottes Gnade ihr Ziel darin habe, dass Gottes Wille geschehe. Sie geht ihr deshalb verloren, wenn sie Gottes Willen bricht. Gott ist für das Gute, gegen das Böse. Sowohl die negative, als die positive Wirkung des Gesetzes bestimmt auch den Christusgedanken. Es zeigt die Not, für die der Mensch die Hilfe bedarf. Daraus, dass die Gemeinde sich Gott widersetzt, entsteht ihr Elend, von dem sie der Christus befreit. Gott macht durch ihn die Schuldigen von ihrer Schuld und Strafe frei. Ebenso wirksam greift das positive Ziel des Gesetzes in den messianischen Gedanken hinüber: es macht für den Christus und die Gemeinde das zu ihrem Beruf, dass sie den Willen Gottes tun. Der Christus übt seine Herrschaft aus im Gehorsam gegen Gottes Gebot und stellt diejenige Gemeinde her, die aus den Täufern des göttlichen Willens besteht.

Die aus der Geschichte Israels entstandene Erwartung war sodann universal. Ihr religiöser Inhalt hob sie über alle Beschränkungen hinweg und erzeugt absolute Kategorien sowohl für das von Gott begehrte Gut, als im Blick auf dessen Empfänger. Der messianische Gedanke fasst ein letztes Ziel ins Auge, in dem sich die göttliche Gnade in ihrer Vollständigkeit kundtut und die Gemeinde zur Voll-

endung führt. Über den Christus hinaus wird nicht noch Höheres erwartet, sondern das Bleibende und Ewige von ihm begehrt. Das kommt durch die Lehre von den beiden Äonen zum Ausdruck. Der Geschichtslauf wird durch die Sendung des Christus so in zwei Hälften geteilt, dass seine Ankunft den gegenwärtigen menschlichen Zustand beendet und einen neuen Weltbestand begründet. In der extensiven Richtung war der messianische Gedanke in allen seinen Formen insofern universal, als er die Verheissung nicht Einzelnen, sondern der Gemeinde gab. Gottes Werk besteht nicht in der Vollendung vieler oder weniger Menschen, sondern schafft die bleibende Gemeinde und in ihr und für sie die Einzelnen. Das ist durch den Königsgedanken gegen jede Schwankung geschützt. Weil die alttestamentliche Gemeinde auf das jüdische Volkstum beschränkt und in dieser Beziehung partikularistisch ist, führt der messianische Gedanke zwar über sie hinaus, doch nicht so, dass er auf ihre Zerstörung, sondern auf ihre Vollendung rechnet. Er sieht in der Begrenzung der Gemeinde nicht nur Unvollkommenheit und abzutunende Schwachheit, sondern das Mittel, durch das die Vollendung erreicht werden wird. Weil ihr Partikularismus durch Gottes Erwählung entstanden ist, stellt er fest, dass die Hoffnung nur als religiöse die Wahrheit und Erfüllbarkeit besitzt, also nur deshalb, weil sie auf Gott gerichtet ist. Die Gemeinde der Endzeit entsteht durch Gott, nicht durch die Menschen, durch göttliches Geben, nicht durch menschliches Verdienst, durch Gottes Ruf, der mit königlicher Macht sein Ziel schafft, nicht durch die menschliche Willensleistung. So entsteht sie aber als die Gemeinschaft aller, die Gott beruft, nicht als die Bevorzugung Einzelner, sondern als die Schöpfung einer Gesamtheit, die mit Gott und darum auch miteinander vereinigt ist. Dadurch wird sich erweisen, dass der bisherige kleine Umfang der Gemeinde ein Anfang war, über den Gottes Regierung hinausschreiten wird, den sie aber dadurch zur Vollendung bringt, dass sie aus allen in das ewige Leben Versetzten eine in Gott verbundene Gemeinde macht.

In dieser Gestalt trat der messianische Gedanke nach dem Bericht über die Eltern des Täufers und Jesu von Jugend an an Jesus heran, und so ist er durch das Zeugnis der palästinensischen Literatur reichlich und deutlich bestätigt. Die Hoffnung ist religiös: die Sendung des Christus gibt »Gott

in der Höhe die Herrlichkeit.« Durch sie wird die Gemeinde von ihren Sünden gerettet und dazu gebracht, dass sie Gott in Heiligkeit und Gerechtigkeit dienen kann. Die universale Richtung der Hoffnung erscheint darin, dass die Sendung des Christus der gesamten Gemeinde das Heil bringt und dass seine Herrschaft kein Ende haben soll.<sup>1)</sup> Ein zweites Dokument, das uns den Grundriss des messianischen Gedankens vorlegt, wie er der Arbeit Jesu zur Basis dient, ist das Unser Vater, das ihn nicht in der Gestalt gibt, die er erst durch das Ende Jesu erhielt, sondern denjenigen Willen ausspricht, den er mit der Gemeinde teilt. Sein erstes Anliegen ist das religiöse, dass Gott für den Menschen offenbar und heilig sei. Dieses Ziel wird dadurch hergestellt, dass Gott königlich regiert, und seine Herrschaft bewirkt, dass sein Wille geschieht. Dies gibt der Hoffnung den ethischen Inhalt. Gottes Königtum bringt nicht den menschlichen, sondern den göttlichen Willen zur Geltung, weshalb der Anteil an ihm durch die Busse und Vergebung der Schuld entsteht. Da Gottes Wille auf der Erde wie im Himmel geschieht, so bekommt die Hoffnung die extensive und intensive Universalität. Der vollkommene Dienst Gottes entsteht, und die Menschheit wird zu Gott gebracht.

Ereignisse, die am messianischen Gedanken ihre Basis haben, erhalten somit eine unvergleichliche Tiefe. Sie verändern gleichzeitig die Religionsgeschichte und diejenige der Sittlichkeit und machen die Verfassung der Gemeinde neu. Sie erstreben in allen Richtungen eine vollständige Erneuerung des menschlichen Lebensstands. Sie bekommen aber ihre Tiefe nicht nur durch den positiven Inhalt des Ziels, das mit dem messianischen Gedanken gewollt wird, sondern auch durch die Wucht der Gegensätze, die sich an ihn hefteten. Denn er besass den eben beschriebenen Inhalt nur da, wo diejenige Gewissheit Gottes den Willen regierte, die durch die Schrift begründet war. Es waren aber in der Judenschaft neben diesem auch noch andere Motive wirksam, und soweit diese zur Geltung kamen, zogen sie auch den Christusgedanken in den Dienst einer irreligiösen, unsittlichen und partikularistischen Tendenz. Dann soll die Sendung des neuen Königs der Verherrlichung des Juden dienen und ihm zur Grösse verhelfen; so wurde die Hoffnung irreligiös. Dann

<sup>1)</sup> Luk. 2, 14. 1, 74. 75. 2, 10. 1, 33.



soll sie auch bloss das Verlangen nach Glück befriedigen, während sie zur sittlichen Not in keine oder nur in eine lose Beziehung gebracht wird. Dadurch verliert sie auch ihren Universalismus und soll allein der Judenschaft gelten mit Ausschluss der Völker, und bereitet auch dieser nur ein begrenztes, zeitweiliges Gut.<sup>1)</sup> Vor der Wirksamkeit Jesu waren die miteinander kämpfenden Tendenzen oft noch in unklarer Mischung miteinander vermengt. Der fromme Wille, der nach Gottes Offenbarung verlangt, und die egoistische Sucht, die nach der Grösse des Juden begehrt, das Verlangen nach Glück und dasjenige nach Gerechtigkeit, der Gedanke an ein Ziel, das Vollendung gibt, und der Wunsch nach einer relativen, zeitweiligen Besserung der Lage fanden sich häufig ungeschieden zusammen. Die Scheidung musste aber eintreten, sowie sich der fand, der im ernstesten Anschluss an die Schrift das königliche Ziel als den ihm verliehenen Beruf ergriff.

## 2.

### Die Ankündigung der Herrschaft Gottes durch den Täufer.

Seinen Bussruf begründete der Täufer durch die Ankündigung, dass jetzt diejenige Wendung im Zustand Israels eintrete, durch die Gott sich als seinen König erweise. Die Formel »Königtum der Himmel« diente der jüdischen Frömmigkeit sowohl dazu, um das bestehende Verhältnis Gottes zur Gemeinde zu beschreiben, als um diejenige Tat Gottes zu bezeichnen, die ihr die Vollendung verschaffen wird. Das Rabbinat sagt: Gott hat sein Königtum bei uns durch seine Offenbarung am Sinai aufgerichtet, durch sein Wort: »Ich bin der Herr, dein Gott;« dadurch hat Gott Israel unter seine Regierung gestellt, und der Einzelne anerkennt sein König-

<sup>1)</sup> Dafür gibt die jüdische Geschichte des ersten Jahrhunderts die Belege. Die Einteilung der vorchristlichen Christusbilder in „prophetische“ und „apokalyptische“ hat geringen historischen Wert. Als Einteilungsgrund wird das Verhältnis des Gehofften zum jetzigen Lebensstand benutzt. Der prophetische Messianismus stelle den Christus in die jetzt gegebenen Verhältnisse hinein, der apokalyptische Christus erscheine zugleich mit einer supranaturalen Wandlung der bestehenden Verhältnisse. Ein supranaturales Element lag aber im messianischen Gedanken immer, vollends seit sich der Auferstehungsgedanke mit ihm verbunden hat. Da es sich um eine Hoffnung, also um eine Formation des Willens handelt, sind die theoretischen Unterschiede von geringerer Bedeutung als die ethischen.

tum und nimmt es an, indem er sich zum einen Gott und Herrn Israels bekennt. Die Wichtigkeit, die das tägliche Bekenntnis zum einzigen Gott hat, wird so ausgedrückt: der Israelit nehme dadurch das Königtum des Himmels auf sich. Aber auch die Verwendung dieser Formel zur Beschreibung der verheissenen neuen Offenbarung Gottes hat gesicherte Bezeugung. Denn Gottes Herrschen ist so lange noch zukünftig, als sich ihm Gegensätze widersetzen. Dem Rabbinat galt vor allem die Herrschaft der heidnischen Völker als ein Gegensatz gegen die des Himmels. In der Endzeit werden alle diese Gegensätze überwunden sein. Dann herrscht Gott allein und keine fremde Gewalt greift neben ihm in den Zustand der Gemeinde ein. Sie erhält ihre vollkommene Gestalt dadurch, dass Gott in siegreicher Obmacht und Herrlichkeit als ihr König an ihr handeln wird.

Vom Providenzgedanken, den der griechische Teil der Gemeinde infolge seiner Berührung mit dem Griechentum zum Hauptstück der Frömmigkeit machte, entfernt sich der Reichsgedanke durch einen deutlichen Unterschied. Denn der Providenzgedanke beschränkt Gottes Leitung auf die natürliche Seite am menschlichen Leben, auf die es von aussen her gestaltende Lage, auf das Geschick. Dieses wird unter Gottes Willen gebracht und aus seiner Hand angenommen, während der persönliche Lebensstand von der Beziehung zu Gott abgetrennt wird und der Herrschaftsbereich des menschlichen Willens bleibt, der selber für diese Interessen sorgt. Wird dagegen von Gottes königlicher Herrschaft gesprochen, so ist Gottes Beziehung zum Menschen auf den gesamten Bestand seines Lebens, auch auf sein Erkennen und Wollen, ausgedehnt. Unter seine Herrschaft stellt sich der, der Gott als den König erkennt und bekennt, und in diesem Bekenntnis liegt die Willigkeit zum Gehorsam. Darum trug nur der Reichsgedanke, nicht auch der Providenzgedanke, eine Eschatologie in sich. Durch die Providenz wird der Natur eine fromme Betrachtung gewidmet; aber ein vollkommenes, ewiges Ziel zeigt sich hier nicht. Weil dagegen der Reichsgedanke das persönliche Leben unter Gott stellt, in dem sich der Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Widergöttlichen findet, entsteht hier die Hoffnung, dass Gott sein Herrscherrecht und seine Herrschermacht einst so erweise, dass ihm die Menschheit völlig untergeben sei.

Neu war also für die palästinensische Gemeinde an der Botschaft des Johannes nur der Satz, dass die Tat Gottes, die der Gemeinde die Vollendung geben wird, jetzt eintrete. Dadurch, dass er mit ihr auch den Vollzug des Gerichts verband, blieb er mit den in der Gemeinde befestigten Überzeugungen in Übereinstimmung. Gottes Herrschaft macht zwar seine vollkommene Gnade wirksam und stellt die erklärte, ewig lebende Gemeinde her. Aber die kommenden Ereignisse werden mit der Offenbarung der göttlichen Güte auch das Gericht vollziehen, das zur Vollendung der Gemeinde unentbehrlich ist. Für den weiteren Gang der Geschichte war es wichtig, dass der Täufer bei dem Gegensatz, der die Anzeige des Gerichts nötig macht und gegen den er »den kommenden Zorn« wendet, nicht über Israel hinausah, und das Hindernis, das die Herrschaft der Himmel jetzt noch zurückhält, nicht im Heidentum oder im Kaisertum oder in der Natur suchte, sondern Gottes Gericht gegen die Bosheit kehrte, die in Israel geschieht. Dadurch war der ethische Inhalt des messianischen Gedankens allen andern Interessen vorangestellt und eine deutliche Unterscheidung von der populären Apokalyptik hergestellt, die sich lebhaft mit weltgeschichtlichen und kosmischen Fragen beschäftigte. Der Täufer hat dagegen davon mit der Gemeinde gesprochen, ob sie das tue, was vor Gott gut ist. Das kommende Gericht scheidet innerhalb Israels zwischen den fruchtbaren und unfruchtbaren Bäumen, zwischen dem Weizen und der Spreu, und die reine Gemeinde wird aus der jetzt bestehenden dadurch hergestellt, dass Gottes Gericht aus ihr die Bösen entfernt. Alle andern Sorgen, was wohl Gott mit den Völkern oder mit der Natur mache, stehen hinter der einen grossen Sorge zurück, dass Israel selbst im Urteil Gottes bestehe. Gegen die Verurteilung, die Gott auf die Bosheit legt, gewährt nichts Schutz. Das Feuer, mit dem die Spreu weggetan wird, lässt sich nicht löschen, so dass sich keine menschliche Macht dagegen wehren wird. Mit der Überlegenheit des Worfelnden tritt der Christus unter die Gemeinde; Spreu und Weizen sind in seine Hand gegeben. Die Axt wird den unfruchtbaren Baum abtun.

Dadurch wurde aber aus der Ankündigung der göttlichen Herrschaft nicht bloss eine Bedrohung der Gemeinde; denn Gottes Herrschaft bringt ihr seine vollkommene Gnade. Der

positive Satz des Täufers, nicht der negative, bildet den Hauptinhalt seiner Botschaft, und dieser sagt, dass Gott jetzt die vollendete Gemeinde schaffe, die wirklich ihm geheiligt ist. Dass der Christus mit der Axt arbeitet, ist nicht sein höchstes Amt; er kommt um der fruchtbaren Bäume willen. Die Sammlung des Weizens in die Scheunen ist das Ziel seiner ganzen Arbeit. Obwohl das Volk schuldig und der Busse bedürftig ist, überbringt ihm der Täufer die Berufung zur ewigen Gemeinschaft mit Gott, und indem er diese allen anbot und von keiner Verschuldung sagte: sie mache zum göttlichen Reich unwürdig, sondern Zöllner und Dirnen zur Gemeinschaft mit Gott und zur geheiligten Gemeinde berief,<sup>1)</sup> wurde aus der Ankündigung der Himmelsherrschaft die von allen Schranken befreite Bezeugung der göttlichen Gnade. Nur die Unbussfertigkeit, die sich gegen Gottes Ruf verschliesst, verfällt dem Feuer und der Axt.

In der Kirche sind Darstellungen des Täufers verbreitet, die ihn teils wegen seines Fastens und der Energie seines Bussrufs, teils im Bemühen, den Unterschied zwischen ihm und Jesus stark zu betonen, einseitig nach der drohenden, angstvollen Seite hin auffassen. Sowohl die von Matthäus und Lukas erhaltenen Berichte, als Johannes zeigen aber, dass der Täufer »die vollendete Freude« in sich trug.<sup>2)</sup> Der Ernst der Busse und die Furcht Gottes verdunkelten ihm den positiven Inhalt des messianischen Gedankens nicht. Auch in der Busse, so gewiss sie einen schmerzhaften, kampfreichen Akt ergibt, sah der Täufer nicht nur Beschwerde und Not. Dass die Gemeinde ihren schlechten Willen zerbreche, das ist Freude; dass sie ihre Bosheit abtun darf, das ist ihr Glück.

In ihren neuen Zustand gelangt die Gemeinde dadurch, dass ihr Gott den König gibt. Das göttliche Königtum und das Wirken des Gesalbten sind durch die Sprüche des Täufers vereint; Gott handelt jetzt dadurch an Israel als sein König, dass er es unter den Verheissenen stellt.

Es war ein wichtiger Vorgang, dass aus den zahlreichen Gedanken, mit denen die Gemeinde ihre Hoffnung aussprach, diese beiden herausgehoben und miteinander verbunden wurden: Gottes Herrschaft und die Sendung des Gesalbten.

<sup>1)</sup> Matth. 21, 32. Luk. 3, 12—14. 7, 29. 30. — <sup>2)</sup> Joh. 3, 29. Luk. 1, 14 f. 76 f. Matth. 3, 11.



Beide bestimmen sich gegenseitig und schützen einander gegen Entstellungen. Erhielt die Hoffnung an der Herrschaft Gottes ihren Inhalt, so war ihr damit ihr tiefster Grund und letztes Ziel gezeigt: Gottes Werk an der Menschheit, durch das er sie mit sich verbindet, an ihr sich offenbart und ihr Leben schafft. Das Begehrte wird so Gottes Einigung mit der Menschheit und ihre Einigung durch Gott und für Gott. Wird dagegen Gottes Gabe in die Sendung des Christus gesetzt, so ist die geschichtliche Vermittlung seines Wirkens genannt und die Aufmerksamkeit auf den Vorgang gerichtet, durch den sich das königliche Handeln Gottes an der Menschheit vollzieht, nämlich so, dass er ihr den Herrn sendet, durch den sie zu seiner Gemeinde wird.

Indem neben dem Christusgedanken der Reichsgedanke stand, war jener gegen die selbstische Verkehrung geschützt und der Versuchung, die mit der Entfaltung der Religion zur höchsten Energie ihrerseits an Energie wächst, Widerstand geleistet, dass der Mensch Gottes Gabe nur zur Steigerung seines eignen Lebens benütze, wodurch sie seine Geschiedenheit von Gott nicht aufhebt, sondern vertieft. Wenn der Christus mit einem von Gott abgelösten Willen erwartet oder geglaubt wird, dann bekommt sein Wirken sein Ziel im Menschen, und es kommt derjenige Christus zustand, der dem Menschen, zunächst dem Juden, dient und ihn verherrlicht, nicht Gott offenbart, sondern die jüdische und menschliche Grösse an sich darstellt. So entsteht statt des Christus der Antichrist. Indem der Reichsgedanke mit der Christologie geeint ist, ist der Christus als der beschrieben, durch den Gott regiert und seinen Willen vollstreckt.

Indem neben dem Reichsgedanken der Christusgedanke stand, war jener gegen die Verflüchtigung in eine Abstraktion geschützt. Nun ist die Erwartung auf einen bestimmten Vorgang in der Geschichte gewendet und dadurch von der Träumerei und Willkürlichkeiten abgezogen. Gottes Gnade wird im geschichtlichen Ereignis offenbar und dadurch zum Erlebnis des Volks.

Darin lag ein Schutz der Hoffnung vor Tendenzen, die sich der Natur feindlich widersetzen. Wenn sie die Wirklichkeit umgehen dürfte, so gelangte sie im Blick auf ihre absoluten Ziele leicht in einen Gegensatz zur Natur, leicht zu Ansprüchen, die aus Gottes Hoheit über der Welt ihre

Zerstörung ableiteten, weil nur durch sie das vollkommene Ziel erreichbar sei. Indem sich aber Gottes Herrschaft durch den Menschen offenbart, den er zu seinem Gesalbten macht, so ist die Erhaltung der Natur in das göttliche Ziel mit eingeschlossen und die Vollendung der Welt kann nicht als ihre Zerstörung gefasst werden. Denn nun ist die Geschichte der Ort, an dem Gottes Werk geschieht, und es entsteht nicht eine Religion für ein Jenseits, auch nicht nur Mystik, Religion für Seelen, sondern der Mensch, der innerhalb der Natur sein Leben hat, wird der Empfänger der göttlichen Gnade, zu Gott berufen und von ihm beherrscht.

An den christologischen Sätzen des Täufers zeigt sich, wie ernst er die Botschaft meinte: Gottes Herrschaft sei nah. Denn er hat die Ankunft des Christus unmittelbar mit seinem eignen Werk zusammengefügt. Er erwartet, dass er ihn selbst noch sehen und es erleben werde, dass sein Dienst mit seiner Ankunft beendet sei.<sup>1)</sup>

Der inwendige Vorgang, aus dem sich die Wirksamkeit des Täufers ergab, ist also mit den prophetischen Inspirationen zusammenzustellen. Er trug ein zur Gewissheit vollendetes Urteil über die kommenden Ereignisse in sich, und bringt darum der Gemeinde eine Botschaft, die sie nur von ihm erhalten kann. Er hat aber nur als Prophet gesprochen, der Gottes Werk ankündige, nicht als der, durch den Gott seine Herrschaft ausübe, und sich geweigert, als das Haupt der Gemeinde aufzutreten, von dem sie ihre Vollendung zu erwarten habe. Durch die prophetische Sendung, die ihn über die ganze Gemeinde erhebt und ihm eine Gewissheit verleiht, die keiner mit ihm teilt, wurde das Bewusstsein um die Schranken seines Vermögens und Berufs nicht ausgelöscht, vielmehr begründet und fest gemacht. Das hat der Täufer auch dadurch bewährt, dass er keine Zeichen tat,<sup>2)</sup> sondern sein Arbeitsmittel im Wort und in der Taufe sah. Als später die wachsende Erhitzung der messianischen Erwartung andre Propheten schuf, haben diese sofort die Verheissung von Zeichen gewagt.<sup>3)</sup> Der Unterschied der Taufbewegung von diesen Vorgängen ist nicht zu übersehn.

<sup>1)</sup> Matth. 3, 11. Auch Matth. 11, 2 sichert, dass Johannes die Reichsbotschaft mit der Erwartung des Christus verband. — <sup>2)</sup> Joh. 10, 41. —

<sup>3)</sup> Theudas verhiess seiner Schar: er werde für sie den Jordan spalten, und der ägyptische Prophet: die Mauern Jerusalems würden auf sein Wort einstürzen. Jos. Ant. 20, 5, 1. 97—99. 20, 8, 6. 167—172.

Da das Bild des Christus in den Bereich der letzten Dinge hineingestellt ist, erhielt es eine Grösse, die alle menschlichen Masse überschreitet. Der Täufer beschreibt sich als unfähig, mit ihm zusammenzuwirken und ihm auch nur den kleinsten Dienst zu leisten. Der Christus vollzieht sein Werk allein. Die Wucht dieser Aussage über den Christus wird dann deutlich, wenn die Grösse des prophetischen Bewusstseins erwogen wird, in dem der Täufer handelte. Er redet als der Bringer eines göttlichen Worts und steht darum über allen Autoritäten, furchtlos auch vor dem Fürsten, allein im Kampf mit der ganzen Gemeinde. Jesus hat ihn den Grössten von allen genannt, der auch die grossen Knechte Gottes der Vorzeit überrage.<sup>1)</sup> Dennoch ist zwischen ihm und dem Christus keine Vergleichung möglich. Denn das, was er durch seine Arbeit zu erreichen vermag, ist nicht geeignet, die vollendete Gemeinde der Endzeit herzustellen. Dazu sind andere Mittel erforderlich, nicht nur ein Bussprediger, auch nicht bloss ein Täufer, sondern der, der die Macht über den Geist und das Feuer hat.

Die Überlegenheit des Kommenden über alle begründet Johannes damit, dass dieser im heiligen Geist handle.<sup>2)</sup> Er ist der Träger und Geber des von Gott ausgehenden Geists. Dadurch, dass er im göttlichen Geist das Mittel seines Wirkens hat, ist gesichert, dass auch für den Täufer die Sohnschaft Gottes und das Königsrecht des Kommenden miteinander verbundene Begriffe gewesen sind. Der, der Gottes Geist hat, ist sein Sohn. Johannes sagt auch ausdrücklich, dass der Täufer den Christus als den Sohn Gottes beschrieben habe.<sup>3)</sup> Dass der Geistbegriff von Anfang an der Christologie den Inhalt gibt, ergab sich theils aus der Prophetie, theils aus dem religiösen Zustand des Volks. Die Prophetie beschrieb den Christus als den Träger des göttlichen Geists und die Gemeinde der Endzeit als von ihm erfüllt. Für die Zeit Jesu war dieser Gedanke dadurch verstärkt, dass zur Vollendung der Gemeinde auch die Auferweckung der Toten gehört, die durch den Geist Gottes geschieht, der das neue Leben in die Toten bringt. Dagegen unterschied sich für das Bewusstsein der Zeitgenossen die Gegenwart von der Vergangenheit und von der Zukunft dadurch, dass die Ge-

<sup>1)</sup> Matth. 11, 11. — <sup>2)</sup> Matth. 3, 11. Joh. 1, 33. 3, 34. — <sup>3)</sup> Joh. 1, 34.

meinde jetzt den heiligen Geist entbehrt. Deshalb wird ihn der Christus haben und geben.

Mit der Verheissung: der Christus werde im heiligen Geist taufen, hat ihm Johannes das Vermögen zugeschrieben, die Sünde abzutun. Denn dem »Taufen« ist das Merkmal, dass es von der Schuld reinige, wesentlich. Anders als Johannes, wird somit der Christus mit der Sünde fertig werden, so nämlich, dass er sie durch den heiligen Geist überwindet und durch ihn die vom Bösen befreite, nach Gottes Willen gestaltete Gemeinde herstellt. Das ethische Ziel bestimmt gleichmässig seinen Reichsgedanken und sein Christusbild. Ebenso wenig als die Herrschaft Gottes, ist der Christus bei Johannes in den Dienst des nationalen Egoismus gestellt. Sein Ziel lag höher, darin, dass Gottes Wille von Israel getan werde und diejenige Menschheit entstehe, die nicht sündigt. An die Stelle der gefallenen und verschuldeten Gemeinde wird der Christus diejenige setzen, die durch den heiligen Geist mit Gott vereint lebt. Dadurch, dass er die Erfüllung dieser umfassenden Verheissung unmittelbar an die Gegenwart heranrückte, erhielt seine Botschaft eine feierliche Grösse. Zu »euch«, den tief Gefallenen und von Gottes Zorn Bedrohten, wird er kommen. Dieselben, denen das göttliche Gericht droht und für die die Axt schon bereit ist, wird der Christus durch den Geist Gottes zur heiligen Gemeinde vollenden.

Somit gab der Moment, in dem die Wirksamkeit Jesu begann, gleich seinen ersten Schritten die Tiefe, die sein Verhalten später zeigt. Sie gewährt für die beliebten langsamen Entwicklungen, für unfertiges Tasten und unentschlossene Zwischenstufen keinen Raum. Jesus war durch die Taufpredigt vor ein hochgehobenes, auf bestimmte Ziele hingewendetes Christusbild gestellt. Er musste es ablehnen, oder in seinen Willen aufnehmen; die Lage forderte Entschlossenheit. Wer sich jetzt neben den Täufer stellte, der griff nach dem messianischen Namen als der für ihn bestimmten Bezeichnung seines Berufs. Jesus tat es, ohne dadurch gehindert zu sein, dass das Christusbild, das der Täufer ihm und allen vorhielt, supranaturale Grösse besass und die Offenbarung der Herrschaft Gottes mit dem Christus verband. Der Zusammenhang, in den er seinen Gedankengang mit dem des Täufers bringt, tritt deutlich ans Licht. Auch



für Jesus geschieht Gottes Herrschaft durch die Herrschaft des Christus, und es gehört zu dessen Amt, am unbussfertigen Israel das Gericht zu vollziehen. Das Herrscherrecht des Christus beruht auf seiner Begabung mit dem heiligen Geist, und er übt es dadurch aus, dass er die Gemeinde von der Sünde befreit und ihr mit der Gerechtigkeit vor Gott die ewige Lebendigkeit verleiht. Keiner dieser Sätze könnte aus der Arbeit Jesu herausfallen, ohne dass wir einen Bruch zwischen ihm und der Taufpredigt erhielten; sie finden sich aber alle in voller Deutlichkeit im Werk Jesu vor.

## 3.

### Die Aussagen Jesu über die Herrschaft Gottes.

Wie in den jüdischen Worten über die Himmelherrschaft,<sup>1)</sup> so bezeichnet auch in Jesu Worten die Formel zuerst die Ausübung der königlichen Herrschaft.<sup>2)</sup> Die Hoffnung ist darauf gerichtet, dass sich Gott als König erweise und seine Herrschaft sichtbar mache. Dabei wird aber immer mit deutlichem Bewusstsein an das gedacht, was sein Herrschen für die Gemeinde und in ihr schaffe, an den Schutz, das Leben, das Glück, die ihr dadurch bereitet sind, dass sie unter Gottes Herrschaft steht. Insofern verbindet sich mit der Formel auch eine räumliche Vorstellung, so dass sie den Gedanken auf den Ort hinwendet, an dem das königliche Wirken Gottes stattfindet und seine Resultate schafft. Dadurch wird aber der religiöse Sinn der Formel, dass sie Gottes Handeln am Menschen beschreibt, nicht geschwächt. Jesus hat dies immer als die grosse Hauptsache festgehalten. Im Unser Vater ist nicht ein menschlicher Zustand, weder des Einzelnen, dass er sich selig fühle, noch der Gesamtheit, dass ihr Lebensmass gesteigert sei, das zunächst Erbetene, sondern das Verlangen wird wie auf Gottes Namen und Willen, so auch auf Gottes Herrschen gerichtet, und dadurch der Gottesgedanke im Reichsbegriff zur Hauptsache gemacht. Ebenso wenig beschreiben die Parabeln die Himmelherrschaft als einen Ort oder Zustand der Seligkeit, zu der die Menschheit gebracht

<sup>1)</sup> Vgl. S. 362. 363. — <sup>2)</sup> Das wird dadurch nicht undeutlich, dass sich mit dem Königtum Gottes die Formeln „hineinkommen“ und „erlangen“ verbinden. Der Mensch kommt hinein, wenn er zu denen gehört, für die Gott königlich handelt.

werden soll, sondern sie verdeutlichen, wie Gott mit den Menschen verfähre und in der jetzt und einst geschehenden Geschichte sich betätige. Auf ihrem religiösen Inhalt beruht der Wert, den die Formel für Jesus hatte. Sie hat ihm deshalb zur Verständigung mit der Gemeinde gedient, weil sie nicht von einer menschlichen Leistung, nicht von der jüdischen Würde sprach, sondern die Hoffnung zu Gott hin wandte und ihr an Gottes Tat den Inhalt gab. Indem er die Bezeugung des göttlichen Königtums vor die Aussage über sein königliches Ziel stellte, hat er dieses gegen die egoistische Entstellung und gottwidrige Missdeutung geschützt.

Es ist darum eine empfindliche Entstellung des Reichsgedankens Jesu, wenn er für eine Bezeichnung des »höchsten Gutes« ausgegeben wird. Durch die Benützung dieser auf dem griechischen Boden gewachsenen Vorstellung wird ein unhistorisches Gemenge von innerlich verschiedenen Gedankenreihen hergestellt. Das himmlische Königtum ist nicht ein dinglicher Wert, nicht ein Zustand abseits vom Verhalten Gottes und der Menschheit, nicht ein Gut, das in den Besitz des Menschen träte und von ihm genossen werden könnte, sondern Gottes Herrschaft ist sein Handeln, durch das er das Erleben des Menschen gestaltet. Es sondert sich nicht von Gott ab, wie eine von ihm hervorgebrachte Sache, ebenso wenig vom Menschen, wie ein an ihm seiendes Gut, sondern es ist die personhafte Verbundenheit Gottes mit dem Menschen, und dies so, dass Gott in der vollen Überlegenheit seiner Gottheit diese Beziehung bestimmt.

Während Jesus im Gottesgedanken seinen ersten und seinen letzten Gedanken besitzt, macht die Eintragung des Gedankens »höchstes Gut«, der zur griechischen Ethik gehört, das, was der Mensch für sich gewinnt, zur Hauptsache, und zerschneidet dadurch auch den Zusammenhang, der für Jesus zwischen der Botschaft von Gottes Königtum und dem Liebesgebot des Bussrufs bestand. Denn das »höchste Gut« steht zur egoistischen Sucht nicht in einem deutlichen, notwendigen Gegensatz, kann vielmehr diese aufs höchste reizen und ihr die volle Befriedigung verheissen. Weil dagegen das Reichswort Jesu nicht von dem ausgeht, was der Mensch bedarf und begehrt, sondern von dem, wodurch Gott sich offenbart und seine Grösse zeigt, stehen für ihn der Liebes-

wille und der Reichsgedanke in einer notwendigen Verbundenheit. Offenbart sich Gott als König, so bekommt der Mensch sein Ziel über dem, was er für sich selbst begehrt, in Gott. Nun lebt er nicht mehr für sich selbst, sondern für Gott und für die Gemeinde, die Gott schafft. Weil das Reichswort Jesu den Willen auf die Herrschaft Gottes richtet, wendet es sich nicht an den Trieb nach Glück, sondern an die Liebe, und wird nur durch die Bekehrung zur Liebe verstanden und geglaubt.<sup>1)</sup>

Als erklärenden Gedanken stellt Jesus, wie es auch die Gemeinde tat, neben Gottes Königtum seine Vaterschaft. Wurde Gottes Verhältnis zur Gemeinde durch den Vaternamen beschrieben, so war damit Gottes Handeln kräftig auf die Einzelnen bezogen; wurde es durch den Königsnamen bezeichnet, so tritt die Stiftung der Gemeinde als Gottes Werk ans Licht. In den Vaternamen liess sich leicht die Bezeugung der göttlichen Güte fassen, in den Königsnamen leicht die des göttlichen Rechts. Mit jenem verband sich leicht die Anbietung des göttlichen Vergebens, mit diesem leicht die Verkündigung des göttlichen Gerichts. Aber weder für die Judenschaft, noch für Jesus bestand eine Spannung zwischen diesen beiden Gottesnamen. Gottes Haus und Gottes Reich sind dasselbe und die, die an seiner Herrschaft Anteil haben, sind seine Söhne. Wenn jetzt der Vater dem schuldigen Sohn, dann der König dem fehlenden Knecht verzeiht, so ist das eine kein schwächerer Ausdruck für Gottes Gnade als das andere.<sup>2)</sup> Gibt dort der Vater dem Reuigen das Sohnesrecht, so erhält hier der König den Schuldigen in seinem Dienst; mit beidem ist Gottes Gnadengabe ganz benannt. Ist der vom Vater geschiedene Sohn tot, so wird der gegen den König untreue Knecht in das Gefängnis gebracht; beides ist Verlorenheit. Der Königs- und der Vatername vereinen sich in der Beschreibung des göttlichen Werks, weil die Gnade und das Recht, die Begründung des Lebens im Einzelnen und die Herstellung der ewigen Gemeinde den einheitlichen göttlichen Willen bilden und durch dasselbe göttliche Werk geschehen.

Deshalb stellt Johannes an Jesus nur dar, wie er Gottes

<sup>1)</sup> Die Verkehrung des Bussrufs in eine „Ethik Jesu“ und der Reichsbotschaft in eine „Lehre vom höchsten Gut“ stehen miteinander in Zusammenhang. — <sup>2)</sup> Luk. 15, 22. Matth. 18, 27.

Vaterschaft offenbart und aus dem Menschen das Kind Gottes macht, während der Reichsgedanke zurücktritt. Denn die Offenbarung der Vaterschaft Gottes ist mit derjenigen seiner Herrschaft völlig eins.<sup>1)</sup> Der Bedingung, dass auch das religiöse Ziel Jesu, das durch den Reichsbegriff gesichert ist, ohne Verkürzung zur Erkenntnis komme, hat Johannes vollständig genügt. Bei ihm lebt, spricht und wirkt der Sohn für den Vater und hat sein Ziel darin, dass die Menschheit Gott untertan werde. Sein Christus ist der Weg zu Gott.

Ein anderer Parallelbegriff zum Königtum Gottes ist der neue Bund. Während bei jenem an das göttliche Werk gedacht ist, durch das die Gemeinde das Leben mit allem, was es füllt, erhält, ist mit diesem Begriff die Festsetzung des göttlichen Willens bezeichnet, auf der ihre Verbundenheit mit ihm beruht. Die jetzt gültige göttliche Ordnung reicht nicht aus, um der Gemeinde die Vollendung zu bringen; um ihr diese zu geben, wird ein neuer göttlicher Wille offenbar, der ihrer Gemeinschaft mit ihm einen neuen Inhalt gibt.<sup>2)</sup>

Durch den Reichsgedanken sind das Ziel des Einzelnen und das der Gemeinde, ja noch weiter das der Welt völlig ineinander gelegt. Eine und dieselbe Antwort wird den Fragen gegeben: wohin die Lebensgeschichte des einzelnen Menschen führe und wohin der Weltlauf ziele. Was der Einzelne für sich zu begehren hat, ist, dass er die Herrschaft Gottes sich zum Schutz und Leben sehe, und dies gibt auch dem Weltlauf sein Ziel. Es entstehen hier nicht zwei Eschatologien, von denen die eine das endgültige Resultat des Menschenlebens, die andere die Vollendung der Schöpfung

---

<sup>1)</sup> Nicht einmal bei den Rabbinen war die Himmelsherrschaft ein Zauberwort, ohne das sie die Hoffnung Israels nicht aussprechen konnten; noch weniger haben Jesu Jünger bei ihm einen solchen Formalismus gelernt. Über die Veränderungen, die sich aus dieser Fassung des Evangeliums bei Johannes ergeben, ist bei der Darstellung des Apostels zu sprechen. — <sup>2)</sup> Matth. 26, 28. Die prophetische Formel wird natürlich nicht erst bei der Abendmahlsstiftung wirksam. Vom „Bund“ ist der Vertragsgedanke fernzuhalten; doch bleibt Bund das beste Wort für die Übertragung; denn mit der Feststellung des göttlichen Willens ist der Gedanke verbunden, dass die Gemeinde, für die sie geschieht, sie mit voller Dankbarkeit und ganzem Gehorsam empfangen. „Testament“ ist störend, weil die Vorstellung: letzter Wille, der über den Tod hinaus Geltung hat, ganz fehlt. Gesetz ist vermieden worden, weil das Gesetz nur das bestimmt, was die Gemeinde zu tun hat; der Bund dagegen setzt fest, was Gott für sie tut.



beschrieb. »Gott wird herrschen«; das ist die alles sagende Definition der letzten Dinge, die den abschliessenden Akt bezeichnet, durch den das Einzelleben und die Weltgeschichte zur Vollendung kommen. Dadurch sind sowohl der Seligkeitstrieb und Lebensdurst des Einzelnen, wie der korporative Egoismus der Gemeinde an die zweite Stelle gesetzt. Weder die Verewigung und Beseligung der Einzelnen, noch die Erhaltung des Volkstums, noch die Verwandlung der Natur zu ungeahnter Kraft und Schönheit bilden für sich den Gegenstand der Verheissung. Das Seligwerden des Einzelnen ist in ihr mitenthalt, ebenso die Verherrlichung der Gemeinde; aber über beidem steht, dass Gott in seiner Gottheit und Grösse erscheine und seine eigene Herrlichkeit offenbare. Alles, was der Mensch für sich begehrt und erlangt, ist dadurch unter den Obergedanken gestellt, in den das ganze Verlangen gesammelt wird, dass Gott an der Menschheit nach dem Mass seiner Gottheit handle.

Mit der Bestimmung des Ziels, das die Gemeinde vor sich hat, sagt ihr der Reichsgedanke zugleich, worin die Not ihrer Gegenwart besteht, nämlich darin, dass sie widergöttlichen Mächten unterworfen ist. Dass fremde Gewalten an ihr ihr Werk tun, ist nur dadurch möglich, dass sie jetzt von Gott geschieden ist, seine Fürsorge nicht erfährt und seine Gnade nicht besitzt. Was sie jetzt von Gott noch trennt, das wird durch Gottes königliches Handeln abgetan. Bei Jesus hat dieser Gegensatz ethischen Inhalt. Gottes Herrschaft vollzieht sich durch die Überwindung der Sünde.<sup>1)</sup> Das ist durch die Einigung des Reichsworts mit dem Bussruf gesichert und wird auch in den Parabeln gesagt. Was der Herrschaft Gottes widersteht, ist die Stumpfheit, die das Wort nicht annimmt, die Weichlichkeit, die der Verfolgung nachgibt, die Begier, die an den natürlichen Gütern entsteht. Physische oder politische Faktoren sind bei dieser Aufzählung der Widersacher der göttlichen Herrschaft gar nicht berücksichtigt. Die Dornen, die die Aussaat ersticken, sind ganz anderer Art. Das Gericht, das mit der göttlichen Herrschaft verbunden ist, besteht deshalb in der Scheidung zwischen

<sup>1)</sup> Dies ist auch an den parallelen Begriffen zu beobachten. Durch die Sünde sind die Söhne vom Vater geschieden und für ihn tot, und ein neuer Bund ist nötig, weil jetzt die Sünden der Gemeinde zwischen ihr und Gott stehen. Der neue Bund spricht die Vergebung ihrer Sünden aus.

den Kindern Gottes und den Kindern des Bösen. Da aber das Böse für Jesus nicht bloss in der Menschheit seinen Ursprung und Bestand hat, sondern mit dem Jenseits in Zusammenhang steht, so bedeutet der Gegensatz der göttlichen Herrschaft gegen die Sünde auch den gegen den Satan, der als Verkläger und Verführer überwunden wird. Als drittes verbindet sich damit die Ausscheidung des Tods. Gottes Offenbarung wird in einen Gegensatz zum Sterben des Menschen gestellt. Daher hat der Reichsgedanke am Lebensbegriff eine ihm gleichwertige Parallele. Das Leben erlangen und Gottes Herrschaft erlangen, ist dasselbe. Die Verheissung: »Er hat ewiges Leben«, hat nicht geringeren Inhalt als die: »Ihm wird Gottes Herrschaft zuteil.«<sup>1)</sup> Damit bleibt Jesus mit der gegebenen Gestalt der Hoffnung eins, weil die Gemeinde das Ende des Tods und die Auferstehung erwartete. Wie die Sünde und der Tod ursächlich aufeinander bezogen werden, so werden wiederum die Gerechtigkeit und das Leben in Gottes Wirken ursächlich miteinander verknüpft.

Da auch der Tod zu dem gehört, wogegen sich die Herrschaft Gottes wendet, so tritt sie in einen Gegensatz zur Natur, der sich deshalb vertieft, weil nicht bloss das Sterben, sondern auch die Sünde mit der menschlichen Natur verwachsen ist. Ihre Überwindung erfordert darum auch eine Erneuerung der Natur, und das Verlangen, das Jesus erweckt, begehrt nicht die Erhaltung der gegenwärtigen Lebensgestalt des Menschen, sondern ein neues Leben von höherer Art. Da sich der Gegensatz der Herrschaft Gottes gegen das Bestehende also auf den ganzen Weltbestand ausdehnt, wird sie zur Offenbarung einer Allmacht, die alles im Himmel und auf Erden wandelt und erneuert. Die Weissagung Jesu spricht diesen Satz deutlich aus.<sup>2)</sup> Daraus entsteht aber keine Versachlichung des Reichsgedankens, so dass die Konstruktion eines neuen Weltbaus seinen wesentlichen Inhalt bildete, sondern er hat seinen Mittelpunkt in Gottes Beziehung zum Menschen. Hier entsteht der Streit, den Gottes Herrschaft beendet, nicht in der Natur, die auch in ihrer gegenwärtigen Gestalt als Schöpfung Gottes be-

<sup>1)</sup> Matth. 7, 14. 18, 8. 19, 16. 29. 25, 46. Luk. 10, 25. Joh. 5, 24. Auch Matth. 16, 18: die Überlegenheit der Gemeinde über die Tore der Todeswelt, wird hieher gehören. — <sup>2)</sup> Matth. 24, 29.

trachtet wird, und hier wirkt sie ihr positives Ziel, das ewige Leben. Darum ist der Satz falsch: die Ankündigung der göttlichen Herrschaft sei die Anzeige des Weltuntergangs. Nicht Untergang, sondern Leben ist das Kernwort der Reichsbotschaft. Sie zeigt an, dass Gott seinen Willen »auf Erden, wie im Himmel« erfülle; das ist nicht die Verneinung, sondern die Vollendung der Welt.

Der Reichsgedanke erhält dadurch immer und wesentlich einen weissagenden Sinn, weil die Aufhebung der Mächte, die jetzt der göttlichen Herrschaft widerstehen, jenseits der Gegenwart liegt. Er ist deshalb auch bei Jesus mit der Unterscheidung der Welten (Äonen) verbunden; <sup>1)</sup> nicht diese, sondern »die künftige Welt« hat daran ihr Merkmal, dass dann Gott regiert. Sie ist dann da, wenn das Gericht den bösen Mächten irdischer oder jenseitiger Art ein Ende macht und die Auferweckung den Menschen vom Tod befreit und der verklärte Stand, den sie schafft, ihn auch von dem erlöst, was ihm jetzt die sittliche Not bereitet. Dann gibt ihm Gott seinen Geist, durch den er in Gemeinschaft und Eintracht mit ihm steht und auch mit den himmlischen Geistern vereinigt ist. Auch alle an der Natur entstehende Qual ist dann von der Heimat der Gerechten entfernt. Sie werden wie die Engel sein, von allem Leid getröstet, der Gerechtigkeit theilhaft, Herrn der Erde, weil Söhne Gottes, die ihn sehn. <sup>2)</sup>

Dadurch wird aber der Anteil der Gemeinde an der Herrschaft Gottes nicht bloss in die Zukunft verlegt. Er wird für den, der dem Busswort gehorcht, jetzt schon fest. Das gab der Entscheidung, vor die Jesus den Menschen stellt, die Tiefe, dass jetzt die göttliche Herrschaft mit ihrem ewigen Gut gewonnen oder verloren wird. Er versteht und gibt ihre Verkündigung in strengem Sinn als ein Versprechen: nicht erst später unter gewissen Bedingungen wird sich Gottes Herrschaft an denen erweisen, die er jetzt beruft; sie haben sie für sich und an ihr teil. Sie dürfen nicht bloss auf das ewige Leben hoffen; sie haben es. Was Jesus zu sagen hat, ist deshalb das »Evangelium«, die Botschaft

<sup>1)</sup> Die Unterscheidung und Benennung der beiden Welten war Jesus durch die vorhandne Sprache in derselben Weise gegeben, wie der Reichsbegriff. — <sup>2)</sup> Matth. 5, 3—10. 13, 40—43. 49. 16, 27. 20, 21. 22. 22, 30. 24, 31. 25, 1—46.

von dem, was Gott tut, und zwar, dass er das tut, was die Vollendung schafft. Darum ist seine Botschaft zugleich auch Weissagung und erzeugt mit dem Glauben auch das Hoffen, und zwar ein vollendetes, das Gewissheit besitzt. Der Reichsgedanke hat somit nicht zur Folge, dass Jesu Gottesgedanke die Gebundenheit an die Wirklichkeit verliert und träumend in die Ferne blickt. Ihm erschien Gottes Herrschaft nicht als ein Phantasiebild, das in der Gegenwart keinen Grund hat und sich in ein Jenseits flüchtet; vielmehr haben alle Worte, die sie darstellen, streng und vollständig das Merkmal der Offenbarung, durch die er seinen Hörern Gottes Walten so sichtbar machen will, wie es an ihnen selbst geschieht und ihre Gegenwart bestimmt,<sup>1)</sup> und dies ist ein notwendiges, wesentliches Merkmal seiner Verkündigung. Nicht trotz des Reichsgedankens, sondern durch ihn hat er die Verslossenheit gegen alle Abstraktionen und Phantasien. Weil Gottes Herrschaft besteht und kommt, so besteht, dass sie in Herrlichkeit kommt, so kommt, dass sie ihr Bestehn vollendet, deshalb hat Jesus ein mit wirklicher Religion erfülltes Jetzt, das ihm die Verbundenheit mit Gott gewährt. Darum suchte er nicht eine Religion, sondern hat sie. Wenn er auf das bedacht sein will, was Gottes ist, braucht er nicht vom Erlebten wegzusehn und sich an Erträumtes zu halten, sondern findet für seine Liebe Gottes am realen Vorgang den sie voll beschäftigenden Stoff. Er hätte freilich kein durch Gott bestimmtes Jetzt, wenn er nicht auch eine Zukunft hätte, die ihm im Glanz der Herrlichkeit Gottes strahlt, wie er auch im Vergangenen bereits die Herrschaft Gottes sah.<sup>2)</sup> Aber die Zukunft, die von Gottes Offenbarung voll sein wird, vollendet das, was Gott jetzt tut.

Dass Jesus das jetzt Geschehende und die Vollendung in den einen Begriff »Königtum Gottes« zusammenfasst, hatte für seine Hörer und Jünger nichts Verwirrendes. Diese Form besass der Reichsgedanke in jeder Fassung. Was immer zum Inhalt des messianischen Gedankens werden mag: er setzt die Gegenwart zum letzten Ende in eine kräftige kausale Beziehung und erträgt kein Zukunftsbild, das sich vom vorhandenen Bestand der Gemeinde völlig löst und sich nur ein Jenseits aufbaut. Denn der Gesalbte wird zur vor-

<sup>1)</sup> Vgl. S. 97. — <sup>2)</sup> Matth. 21, 33. 34. 23, 13.



handnen Gemeinde gesendet, damit er ihr die volle Gnade und letzte Erlösung bringe. Die Gemeinde ist aber jetzt nicht schlechthin von Gott geschieden, hat vielmehr von Anfang an in Gott ihren König, ist durch seine Herrschaft begründet, wird durch sie erhalten und empfängt durch sie alles, was jetzt ihren Besitz ausmacht. Der gegenwärtige Bestand der göttlichen Herrschaft verbürgt ihr aber auch den siegreichen Durchbruch durch alles, was sie jetzt noch hemmt, und macht ihr Hoffen gewiss und getrost. Es entstand darum zwischen der auf die Gegenwart blickenden Bejahung der göttlichen Herrschaft und ihrer Erwartung keine Spannung. Sie haben sich wechselseitig begründet und gestärkt. Je gläubiger das königliche Walten Gottes in der Gemeinde für die Gegenwart bejaht wurde, um so stärker und sichrer kann das Verlangen nach seiner künftigen Betätigung werden. Dass Gottes Herrschaft mit dem Vollzug des Rechts verbunden ist, ergab ebenfalls zwischen dem Zukunftsbild und der Gegenwart ein verbindendes Glied. Denn der Richterakt Gottes bringt das zur Vollendung, was durch das Werk des Menschen jetzt begonnen wird. Nur entsteht die Verbindung zwischen dem Ende und dem vorhandnen Bestand der Gemeinde nicht einzig durch die Lohn- und Strafregel, sondern ebenso sehr durch die Darbietung der Gnade, weil ihre neue Erweisung das vollendet, was die der Gemeinde früher erwiesene Gnade begann. Je mehr der Gottesgedanke im Reichsbegriff der entscheidende Hauptpunkt ist, so dass er den Blick von den Zuständen des Volks weg zu dem wendet, was ihm Gottes Gnade verleiht, um so fester stellt sich zwischen der gegenwärtigen und der endgültigen Gestalt der Herrschaft Gottes die Einheit her. Denn nur die menschliche Geschichte zerfällt in die Gegensätze der Sünde und der Gerechtigkeit, des Tods und des Lebens, der Not und der Seligkeit. Gott ist dagegen in seiner Gnade immer der Vollkommene. Das Ziel der Sprüche und Gleichnisse Jesu liegt darum einzig darin, zu zeigen: wer und wie man den Anteil am Reich gewinne, nicht aber in der Versicherung: man könne es nicht erst später, sondern jetzt schon erlangen. Wozu wird es denn verkündigt? Den Gedanken: jetzt sei es noch nicht zu erlangen, hat nach Jesu Urteil der Unglaube, der das göttliche Wort für leer hält. So denken die, die er mit dem harten Boden vergleicht,

weil sie die Botschaft vom Reich nicht verstehen und gering-schätzen.

Den Hauptpunkt in der Verkündigung der göttlichen Herrschaft bildet der Satz, der ausspricht, durch welche Akte Gott jetzt sie ausübe, worin somit die Versetzung des Menschen in sein Reich bestehe. Ohne diese Angabe bleibt der Reichsgedanke ein apokalyptischer oder doktrinärer Traum; mit ihr ergreift er dagegen den Willen und wird fähig, die Lebensführung zu bestimmen. An dieser Stelle entsteht auch der Unterschied zwischen Jesus und dem Rabbinat, den bloss formale Bestimmungen des Begriffs nie treffen. Jesus begründet die Aussage, dass sich Gott als König erweise, nicht nur auf die seit Mose vorhandene Offenbarung, sondern auf seine Sendung. Weil er mit ihr nicht eine begrenzte, sondern die vollkommene Gnade verbindet, darum kann man das Reich jetzt gewinnen, indem man seiner Berufung gehorcht. Deshalb besteht seine Anbietung im Bussruf. Dieser zeigt dem Schuldigen, wohin er sich zu wenden hat, zu Jesus,<sup>1)</sup> und darum, weil die Reue den Schuldigen in die Gemeinschaft mit dem Christus führt, scheidet sie ihn wirksam und ewig von seiner Sünde und macht ihn zum Glied der heiligen Gemeinde, die der Christus schafft und vollenden wird. Dadurch ist Gottes Herrschaft nicht Zukunft, sondern Gegenwart. Der, der an den Christus glaubt, hat Gottes Gnade für sich, hat also den Anteil am Reich und das ewige Leben, ist vollkommen und hat das Ziel erreicht. Damit ist ihm die Hoffnung gegeben, nicht genommen, weil das Amt des Christus die Vollendung mit umfasst, und es ist vollends deutlich, dass auf sie gewartet und gehofft werden muss, so lange sein Werk im Bussruf besteht und ihn deshalb zum Verborgenen und Verworfenen macht.

Jesu Hörer trugen den Satz in sich: »Ganz Israel hat an der kommenden Welt teil«, der allmählich in der Gemeinde zu einem feststehenden Dogma heranwuchs. Wie unterscheidet sich Jesu Anbietung des Reichs von diesem Satz? Er hat es von der Gegenwart schärfer getrennt, als das Rabbinat, und es gleichzeitig wieder offener und mächtiger in die Gegenwart hineingestellt, als das Rabbinat. Der jüdische Satz ist auf die Gerechtigkeit der Gemeinde

<sup>1)</sup> Matth. 11, 28.

gebaut. Diese zerbrach Jesus. Das Urteil ist darum nicht unrichtig: er steigere die eschatologische Kraft des Reichsgedankens und löse ihn von der Gegenwart ab; das Neue bei ihm bestehe darin, dass er die Zufriedenheit vernichte, mit der die Gemeinde ihren religiösen Zustand beurteilte. Da er sie durch den Bussruf erst noch vor die Entscheidung stellt, nehme er ihr die Zuversicht, mit der sie sich das Reich schon beilegt, stelle es von der Gegenwart weg und mache aus ihm ein Ziel, das erst noch zu suchen ist. Dabei treten die Mächte, die ihm widerstehen, Sünde und Satan, ungleich deutlicher hervor, als im Bewusstsein seiner Zeitgenossen. Aber damit ist der Vorgang nur von der einen Seite her betrachtet. Gleichzeitig vertritt Jesus die königliche Gegenwart Gottes, die Wahrnehmbarkeit seines Werks und die Erlangbarkeit seiner Gabe mit einer Bestimmtheit, die allen andern fehlt, weil er sie an seine eigne Sendung heftet und von dieser sagt: sie umfasse diese und die künftige Zeit und vollführe Gottes ganzen Willen.

Der Tatbestand wird nicht richtig beobachtet, wenn man das Urteil Jesu: Gottes Herrschaft sei Gegenwart, durch den Gedanken begründet: er überspringe damit die kurze Frist, die er noch vor das letzte Ende stelle, als bedeutungslos.<sup>1)</sup> Denn dieser Zwischenraum war für Jesu Auge durchaus nicht leer und nur, wenn er leer wäre, verschwände er als bedeutungslos. In dieser Zwischenzeit trifft Israel seine Entscheidung für oder gegen Gott und für seine Jünger ist sie die Arbeitszeit, die der tiefe Ernst ihrer Dienstpflicht füllt. Hätte die Anbietung des Reichs keinen andern Grund, als den Gedanken: es währe ja nicht mehr lang, bis es komme, so verfielen die Hoffnung im Blick auf die Ereignisse, die zunächst eintreten, unrettbar der Unsicherheit. Fragen wir weiter, warum Jesus die Frist für kurz ansah, so werden wir wieder auf seine Aussage über sich zurückgewiesen; weil ihm als dem Gesalbten die Offenbarung der göttlichen Herrschaft übertragen ist, darum kommt sie bald. Sie ist an »dieses Geschlecht« deshalb gebunden, weil sie an Jesu Sendung gebunden ist.<sup>2)</sup> Es haben überhaupt in dieser

<sup>1)</sup> Diese Deutung empfiehlt sich denen, die Jesus den messianischen Gedanken nicht zuschreiben oder in ihm nur einen unwirksamen Zusatz zu seiner eigentlichen Denkweise sehn. — <sup>2)</sup> Der Satz: Jesus habe es aus irgendeinem unerklärlichen Grund für einen Beschluss Gottes ge-

Frage Konjekturen keinen Raum. Jesus hat gesagt, warum er die Herrschaft Gottes für gegenwärtig halte. Der Mann, der das Wort so sagt, dass es zum Reich beruft, und der, der das Senfkorn so sät, dass das letzte Ende daraus entsteht, und der Hirt, der die Gemeinde sammelt, sind keine rätselhaften Figuren; das ist er.

Das gab dem eschatologischen Denken Jesu seine Merkmale, die es von dem seiner Zeitgenossen trennen. Das nach der Zukunft gerichtete Begehren kann aus dem Schmerz geboren sein, aus der Verzweiflung an der Gegenwart, aus dem Bewusstsein der Verlassenheit von Gott. Der Nacht, die jetzt die Gemeinde deckt, stellt sich dann das Zukunftsbild entgegen als der die Nacht verscheuchende Aufgang des Tags. Oder das der Zukunft zugewendete Verlangen kann an Gottes Gabe entstehen, nicht an der Verlassenheit von Gott, sondern an der Gemeinschaft mit ihm, an seiner Gegenwart, nicht an der Entbehrung seiner Gnade. Dann bringt die Zukunft dem, was die Gegenwart hat, die Enthüllung und Bewährung. Jenes gibt die klagende Eschatologie, die nach Theodizee ruft und dem, was besteht, den Kampf ansagt; dieses gibt die freudige Eschatologie, die Gottes Grösse preist und dem, was besteht, die Vollendung weissagt. Die Hoffnung Jesu war nicht das Kind des Zweifels und Schmerzes, sondern ist aus der Gewissheit Gottes geboren. Obwohl er den Abstand der vorhandenen Zustände vom letzten Ziel schärfer sah als die klagenden Eschatologen, hätte er sich an ihren Zweifeln und Protesten nur dann beteiligen können, wenn er an seiner Sohnschaft und seiner Sendung zweifelte. Aus dieser entsteht der Dank für die vollkommene Gnade, die jetzt der Gemeinde offen steht. Gottes Fest wird gefeiert; alle haben daran teil, die seiner Ladung gehorchen.

---

halten, dass sich seine Herrschaft in diesem Geschlecht offenbare, zersprengt die Gotteslehre Jesu. Sie erträgt keinen Fatalismus. Der Satz: durch Matth. 12, 28 sei die Gegenwart der göttlichen Herrschaft in die Vertreibung der Dämonen gesetzt, ist schief; sie wird dort darin aufgezeigt, dass Jesus im heiligen Geist handelt und durch ihn die königliche Macht besitzt, die er in der Vertreibung der Geister offenbart. Wenn Matth. 11, 11 wirklich sagen will, dass der Täufer an der göttlichen Herrschaft noch nicht teilhabe, so gibt die Sentenz dem Gedanken einen scharfen Ausdruck, dass Gottes Herrschaft durch Jesu Werk vorhanden sei.



Die beiden Urteile: die Gegenwart sei mit der göttlichen Gnade gefüllt, und: sie bereite das Vollkommene erst vor, kehren in der Aussage Jesu über seine Jünger wieder. Seine Gemeinde ist Gottes Reich, so gewiss sie seine Knechte und seine Söhne sind. Denn Gottes Reich ist nicht ein Ort oder Ding, sondern sind die Menschen, an denen er königlich handelt. Seine Herrschaft wird dadurch sichtbar, dass der Christus die Gemeinde sammelt, die ihm gehört. Darum stellen die von Gottes Herrschaft handelnden Gleichnisse dar, wie es in der Gemeinde Jesu zugeht, was er und die Seinigen erleben. Ebenso deutlich hat Jesus den Satz ausgeschlossen, dass sich Gottes Reich mit seinem Jüngerkreis decke, nicht nur deshalb, weil die Gemeinde der Endzeit grösser sein wird, sondern auch deshalb, weil auch der Jünger fallen kann und der Bussruf auch für ihn seinen vollen Ernst behält.<sup>1)</sup> Denn was er hat, dass er Sohn und Knecht Gottes ist und gerechtfertigt ist, das hat er durch das Wort. Deshalb entsteht aus der Gewissheit die Hoffnung und Bemühung, die nicht im gegenwärtigen Besitz ruhen kann, sondern das Ziel erst vor sich schaut.

Das Bemühen, an der Denkarbeit Jesu an dieser Stelle eine Bewegung aufzuzeigen, etwa so, dass er die Gegenwart des Reichs allmählich schärfer betone im Zusammenhang mit der deutlicheren Aussprache über sein königliches Recht, oder so, dass der eschatologische Gedanke sich mehr vordränge im Blick auf das nahende Ende und beim Sinken der ersten Hoffnungen, arbeitet bloss mit Konjekturen. In den uns erhaltenen Worten haben wir immer beides vor uns: dass Jesus den höchsten Inhalt der Verheissung in die Gegenwart hineinstellt und für seine Jünger erreichbar macht, und dass diese letzten Ziele über alles, was jetzt Erlebnis werden kann, emporragen, wodurch auch die Frage, die aus dem Bussruf für alle entsteht, noch offen bleibt.

#### 4.

### Die Aussagen über das Königtum Jesu in der galiläischen Zeit.

Es war für die Geschichte Jesu wichtig, wie der Täufer über Jesus sprach. Das hat Johannes dadurch zum Ausdruck

<sup>1)</sup> Vgl. S. 132.

gebracht, dass er seinen eignen Anschluss an Jesus auf die Worte zurückführt, durch die der Täufer das Ziel Jesu bestimmt. Bei einer neuen Begegnung mit ihm, unmittelbar vor seiner Rückkehr nach Galiläa, hat er ihn denen, die bei ihm waren, als den Verheissenen bezeichnet: »Dieser ist es.«<sup>1)</sup> Damit ist der Moment da, wo der messianische Gedanke aus einer Erwartung zu einer Aussage wird und sich an einen bestimmten Menschen als an den Erfüller der Verheissung heftet. Von nun an schwebt die absolute Hoffnung, die mit dem messianischen Gedanken ausgesprochen war, nicht mehr über der Geschichte; nun greifen die Verheissung und die Geschichte ineinander ein. Der Vorgang bekommt seine Bedeutung durch die Höhe, zu der sich das Christusbild erhoben hatte. Wenn es mit David verwandt blieb, so konnte es schliesslich ein kriegstüchtiger Mann sich aneignen. Je mehr aber das Christusbild religiösen Inhalt bekam und Gottes Gnade und Herrlichkeit zum Merkmal der messianischen Zeit werden, um so grösser wurde der Schritt vom idealen Bild zu einem wirklichen Menschen, von der Hoffnung zur Geschichte hinüber. Der Täufer tat ihn zuerst, nicht Jesus. Das königliche Auftreten Jesu beginnt damit, dass ihn der Täufer bezeugt, nicht damit, dass er sich selbst bezeugt. Er besass von Anfang an die Unfähigkeit, für sich selbst zu arbeiten, an der er bleibend sein Merkmal hat, und die aus der Art entsteht, wie er den Gottesgedanken in sich hat. Nur Gott kann ihn offenbaren und zum Herrn der Gemeinde machen; nur das ist ein realer Erfolg, den Gott ihm gibt.<sup>2)</sup>

Damit steht die weitere Tatsache in Übereinstimmung, dass der Täufer seine Wirksamkeit nicht abbrach oder veränderte, obgleich für ihn mit der Überzeugung, Jesus sei der Verheissene, die grosse Epoche eingetreten war.<sup>3)</sup> Daran wird sichtbar, mit welchem Ernst, frei von schwärmerischer Aufregung die hier handelnden Männer den Gehorsam, den sie Gott schulden, auffassen. Alles eigne Wagen ist ihnen versagt. Der Täufer wirft den Auftrag, Israel für Gottes Herrschaft zu bereiten, nicht weg. Nun war freilich der

<sup>1)</sup> Joh. 1, 30. — <sup>2)</sup> Vgl. S. 304. — <sup>3)</sup> Das ergibt sich nicht nur aus Joh. 1 und 3, sondern auch daraus, dass sein Jüngerkreis bei seinem Tod noch bestand, Matth. 11, 2. 14, 12. Erst die Verhaftung des Täufers, nicht schon die Taufe Jesu, ergab das Ende der Taufpredigt.

Christus gekommen, aber die Gemeinde noch nicht um ihn versammelt. Wie er dies bewirken werde, wartet der Täufer ab und bleibt dabei, dass er ihm bei seinem Werk nicht helfen kann. Dies erscheint so sehr als das einzig Mögliche und Selbstverständliche, dass es ohne jede Erläuterung berichtet wird.

Die erste der drei Sentenzen, durch die uns Johannes das Zeugnis des Täufers für Jesus vorlegt, ist uns durch Matthäus bekannt: er wird mit dem Geist, nicht mit dem Wasser taufen. Der Täufer hielt die totale Unterordnung unter den Christus, die ihm jede Mitarbeit mit ihm verwehrt, auch dann fest, als Jesus ohne irgend ein Machtmittel vor ihm stand. Der zweite Spruch nennt ihn das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegträgt, und der dritte beschreibt ihn als den Präexistenten, der vor dem Täufer war, wenn er auch jetzt nach ihm kommt.<sup>1)</sup>

Die sittliche Not der Gemeinde gibt Jesus seinen Beruf; darin bleibt das neue Wort mit dem messianischen Spruch parallel, den Matthäus überliefert hat. Die sozialen und die aus der Natur entstehenden Notstände treten zurück. Die Aufgabe, die allem andern vorangeht, ist die, dass die Sünde getilgt werde. Da mit dem Urteil »Sünde« ausgesprochen ist: Gottes Verurteilung liege auf dem Verhalten der Menschen, so wird die Sünde dadurch weggenommen, dass ihnen die Vergebung verschafft wird, in wirksamer Macht, so dass ein neuer Lebensstand entsteht.<sup>2)</sup> Aber nicht als einen Kampf beschreibt ihm der Täufer seine Arbeit, nicht als ein Ringen mit den Kräften der Bosheit. Mit dem Gedanken: Jesus sei der Verheissene, verbindet sich die feierliche Freude. Er hebt die ethische Not, macht die Schuld verschwinden und stellt die reine Gemeinde her.

Das bewirkt Jesus als Lamm, das Gott gehört. Ein Gott gehörendes Lamm gab es im Kultus täglich; denn das für den Altar bestimmte Lamm ist Gottes. Auch die Darstellung des Knechtes Gottes, der wie ein Lamm leidet, war beiden Männern bekannt.<sup>3)</sup> Die inhaltsvolle Bedeutsamkeit fehlt also diesem Bilde nicht. Es beschreibt Jesus als Gottes Eigentum, als heilig, als ihm ganz ergeben und ganz in

<sup>1)</sup> Joh. 1, 33. 29. 30. — <sup>2)</sup> Wie Johannes die Worte verstand, ist durch 1 Joh. 3, 5 gesichert. — <sup>3)</sup> Der Täufer hat nicht bloss Jes. 40 und Jesus nicht bloss Jes. 61 gelesen, Joh. 1, 23. Luk. 4, 18.

seinen Dienst gestellt. Darum, weil ihn Gott für sich erkoren hat, damit er mit dem ganzen Gehorsam und der ganzen Liebe sein sei, hat er die Macht, zu vergeben, von der Schuld freizusprechen und die reine Gemeinde zu schaffen, die er mit dem Geist taufen wird.

Dadurch sind alle Gedanken von der Arbeit Jesu abgelöst, die die Herrschaft des Verheissenen nicht mit der inwendigen Not des Menschen verbinden, die durch seine Verschuldung entsteht, und darum von ihm bloss die Macht begehren, durch die er sich die Welt unterwerfen soll. Über der Macht hat Jesus noch ein höheres Amt, das in seinem Verhältnis zu Gott entsteht und ihm eine Heiligkeit gibt, die mit der vergleichbar ist, die das für den Altar bestimmte Lamm besitzt. Damit hat der Täufer nicht nur die populären Wünsche vom Ziel Jesu entfernt, sondern auch seine eigene Weissagung in folgenreicher Weise näher bestimmt. Jenes Bild des Christus, das ihn als den Verwalter der Axt und der Worfchaufel darstellt, der die unfruchtbaren Bäume fällt und die Spreu verbrennt, wird zwar nicht widerrufen. Auch Jesus hat den Rechts- und Machtgedanken nie preisgegeben, ebensowenig der Täufer. Mit ihm ist aber noch nicht alles genannt, was die Gemeinde bedarf und der Verheissene ihr gewährt, und nicht das beschrieben, was zuerst geschehen muss und jetzt die Aufgabe Jesu bildet. Sie besteht nicht darin, dass er sich die Welt, sondern darin, dass er sich selbst Gott unterwirft, nicht darin, dass er von Gott die Herrschaft erhält, sondern darin, dass er sein Leben Gott hingibt und dadurch nicht die Vernichtung der Bösen, sondern die Begnadigung der Schuldigen bewirkt. Mit dem Namen: »Gottes Lamm« war nicht beschrieben, was Gott ihm gibt, sondern was er Gott gibt, und damit der Grund bezeichnet, auf den er seine Macht zu stellen hat. Er war dadurch nicht über die Gemeinde erhöht, sondern in sie hineingestellt. Zu dem von Gott bestellten Hirten wird er als das Gott gehörende Lamm. Seine Erhebung über die Gemeinde beruht auf seiner Verbundenheit mit ihr, seine Herrschaft auf seinem Dienst. Weil er diesen aber als Gottes Lamm tut, beugt sich der Täufer vor ihm auch jetzt vollständig, wie damals, als er erst vom Kommenden sprach. Das macht er durch den Spruch sichtbar, der die Ewigkeit des Christus aussagt. Obgleich Jesus nach seiner äusseren



Erscheinung nichts vor ihm voraus hat, sondern neben ihm noch der Unbekannte und Machtlose ist, ist er dennoch über alle erhöht, weil er die göttliche Herkunft und das himmlische Wesen hat.

Das Neue, was durch diese Sätze des Täufers ausgesprochen ist, war durch den vollständigen Verzicht auf alle menschliche Gerechtigkeit vorbereitet, den er durch seinen Bussruf vollzogen hat. Keiner hat so, wie er, die Unzulänglichkeit und Beflecktheit aller menschlichen Arbeit empfunden. Das Lehramt und Priestertum Israels hatten versagt; kein Mensch konnte helfen. Nur von oben konnte die Hilfe kommen, und von dort erwartete er sie mit vollendeter Gewissheit. Der, der nach ihm kommt, macht der Sünde ein Ende. Wie kann er es? Er kommt von Gott herab.<sup>1)</sup>

An die vorangehenden Ereignisse, an den Eintritt Jesu in die Zahl der Getauften, schliesst sich diese Gestaltung des Christusbilds, die die religiöse Funktion des Christus im Dienst der vergebenden Gnade allem andern überordnet, einheitlich an. Im Verkehr mit Jesus musste jedermann sehen, dass er keine andere Stärke hatte als den frommen Willen, die Richtung seines Lebens nach oben, durch die er seine Liebe Gott dargibt und zu jedem Verzicht das Vermögen hat. Und deshalb besass er Gottes Wohlgefallen und wurde durch das Zeichen über die Gemeinde erhöht, damals als er sich mit den Reuigen vereint hatte. So stand er nicht über der Herde, sondern mitten unter ihr, nicht dem Hirten vergleichbar, sondern dem Lamm, aber als dasjenige, das Gottes Eigentum ist, und übte jenen Verzicht, der um Gottes Willen alles lässt, mit dem Erfolg, dass ihm Gott die Macht verlieh, dem Volk das zu geben, was es bedurfte und was ihm der Täufer nicht geben konnte: die Befreiung von der Schuld.

Nicht weniger deutlich ist die Einheit, die zwischen diesem Anfang und den spätern Ereignissen besteht. Die hier formulierten Ziele blieben diejenigen Jesu während seiner ganzen Tätigkeit. Was der Täufer vom herrschenden und richtenden Christus gesagt hat, stellt er in die Zukunft hinaus,

<sup>1)</sup> Über den Präexistenzgedanken ist bei der Gottessohnschaft Jesu zu sprechen, VIII, 3. Der Satz: Johannes habe mit dem Lamm Gottes und mit dem Ewigkeitsgedanken die Weissagung des Täufers seinem eignen Christusbild angepasst, ist nur möglich, wenn man ihn bloss als religiösen Dichter versteht.

und will jetzt noch nicht mit der Axt arbeiten, sondern versöhnen, die Spreu nicht verbrennen, sondern das Verlorne suchen, da er der Gnade zu dienen hat. Sein Verhältnis zur Verkündigung des Täufers war zwar nicht schwieriger als das zur Schrift. Dass er Gottes Wort in ihr hört und sich völlig mit ihm einigt, macht ihn nicht unfrei. Er verstand auch im Verhältnis zum Täufer den Gehorsam nicht als Knechtung, sondern geht den Weg, den er selbst als vom Vater ihm gewiesen erkennt. Es war dennoch für Jesu eignes Bewusstsein und für den Anschluss seiner Jünger an ihn bedeutungsvoll, dass er sich mit denjenigen Worten des Täufers, die ihm die nächste, jetzt zu erfüllende Aufgabe nannten, ohne Vorbehalt einigen konnte und in ihnen den für ihn gültigen göttlichen Willen vernahm. Jesus sah seine erste Aufgabe darin, völlig dem Vater zu gehören, und den Zweck seiner Berufung darin, den Menschen von der Sünde zu befreien. Einigt der Täufer in seinem Wort die Macht, die die Sünde der Welt wegzutragen vermag, mit der Selbstlosigkeit, die nichts begehrt als Gottes Eigentum zu sein, so hat auch Jesus nie einen auf die Macht gerichteten Willen', der nicht mit dieser Selbstlosigkeit vereinigt wäre, und nie eine Demut, die nicht diesen die Macht ergreifenden Willen bei sich hätte. Stellt ihn der Täufer nicht über die Gemeinde, sondern in sie hinein, so hat sich auch Jesus nicht nur als den Herrn, sondern immer auch als das Glied der Gemeinde betrachtet, nicht nur als den Baumeister, der Gottes Haus baut, sondern auch als den Stein, der in dieses eingefügt ist, nicht nur als den Sämann, sondern auch als das Weizenkorn, das in die Erde fällt. Darin sieht er keine Verdunkelung seines königlichen Rechts. Wie der Stein der Eckstein ist, der Gottes Haus trägt, und das Weizenkorn die reiche Frucht, die messianische Gemeinde, schafft, so macht das Lamm der Sünde der Welt ein Ende und dadurch Gottes Herrschaft offenbar. Jesus hat seiner Herrschaft über die Gemeinde immer die Basis in seiner Verbundenheit mit ihr gegeben und sie mit dem Dienst geeint.

Aber auch an diesem Wort des Täufers lässt sich beobachten, dass Jesus seine Freiheit nicht preisgab und sein inwendiges Leben nicht nach fremden Vorbildern formte. Die Formel »Lamm Gottes« verdeutlicht ihm seinen Beruf durch den Kultus. Die Tatsache ist merkwürdig, dass sie

in den Sprüchen Jesu keine Parallele hat. Um auszusprechen, wie die Liebe denkt und was sie tut, dazu hat er nicht solche Worte benützt, die vom Altardienst hergenommen sind, und darum auch den Heiligkeitsbegriff in der Beschreibung der Jüngerschaft nicht in den Vordergrund gesetzt.<sup>1)</sup> Er nimmt auch zur Darstellung der Gott erwiesenen Liebe die Bilder überwiegend aus dem menschlichen Verkehr, vom Sohn, der dem Vater ganz gehorcht, vom Knecht, der unermüdlich dient, nennt seine Seele, die er Gott im Tod hingibt, ein Lösegeld, nicht ein Opfer, und redet auch im Blick auf die Zukunft nicht vom himmlischen Priesterdienst der Jünger, sondern von ihrem Mahl mit ihm und von ihrem Anteil am Gericht auf den Thronen neben ihm.<sup>2)</sup> Was hat ihn zur Vermeidung der priesterlichen Formeln bewogen? Er lebt in der göttlichen Liebe und sucht sie nicht erst sich zu verschaffen, weshalb er seinen Gottesdienst an den Brüdern tut. Er verwehrt der Liebe, sich selbst zu betrachten, und gibt ihr daher auch nicht einen reichen Vorrat von Begriffen, durch die ihre Würde und ihre Leistungen beschrieben werden. Er wendet die Seinen von den aus Dingen bestehenden Gaben weg, die der Kultus verwendet, und leitet sie an, aus ihrem Willen das Opfer zu machen, mit dem sie Gott preisen. Auch bringt ihn der Bussruf beständig in den Kampf gegen den Kultus, weil ihn die Gemeinde zum Schein entleert und ihr Herz von Gott fernhält, mit dem Opfer die Härte gegen die Menschen verbindet und es durch die Hoffart befleckt, die Gott ihre Geschenke vorrechnet. So behält der Täuferspruch eine eigne Färbung und ist in Jesu Worten nicht kopiert. Das hat aber nicht gehindert, dass er ihn und seine Jünger durch ihre ganze Geschichte hindurch begleitet und ihnen mit zunehmender Bestimmtheit den göttlichen Willen verdeutlicht hat.

Der Täuferspruch zeigte ihm auch den Weg zum Kreuz. Der Spruch tritt zwar nicht als Weissagung auf, die erst Kommendes beschrieb, sondern verkündet, was jetzt der Welt zuteil geworden ist. Der Täufer schreibt Jesus das Vermögen und die Würde zu, jetzt der Heilige zu sein und jetzt aus sich das wirksame Opfer zu machen, durch das er

<sup>1)</sup> Am nächsten steht dem Täuferspruch die Verwendung des Begriffs „heiligen“ für das Verhältnis Jesu und der Jünger zu Gott, Joh. 10, 36. 17, 19. 17. — <sup>2)</sup> Luk. 17, 7. Matth. 20, 28. 26, 29. 8, 11. 19, 28.

für die Welt die göttliche Gnade erlangt. Damit ist ausgesprochen, was er denen gibt, die sich an ihn anschliessen. Allein wenn ein Lamm zu Gottes Eigentum gemacht wird, so ist es dadurch für den Altar bestimmt. Indem der Täufer den Beruf Jesu in diesen Namen fasst, hat er ihn nicht gegen das Leiden und Sterben abgeschlossen, und es ist von Bedeutung, dass die Bezeugung seines königlichen Rechts von Anfang an in keinen Gegensatz zum Kreuzeswillen trat, diesen vielmehr erzeugt und stärkt.

Das ergab sich nicht aus irgendeiner theoretischen Konstruktion, sondern daraus, dass sowohl der Täufer als Jesus vor Augen hatten, durch welche Kluft der, der in die Sünde Israels nicht einwilligen kann, sondern sie zu überwinden hat, vom Volk getrennt war und wie schwer sein Kampf mit der Welt werden musste, und weiter daraus, dass beide bei der Heiligung, durch die sich Jesus zu Gottes Eigentum macht, an einen völligen Gehorsam dachten, der Gott nichts verweigert, sondern sich ihm auch dann ergibt, wenn er das Leiden und Sterben verlangt. Am entschlossenen Ernst des Täufers, der den Tod nicht scheut, haben wir nicht zu zweifeln; ohne ihn sagt man nicht dem Volk das Busswort, so wie er es tat, und ebensowenig entsteht daraus eine Schwierigkeit, dass Jesus in dieses Wort das Ziel seines königlichen Willens fassen kann. Wir kennen ihn nicht anders als so, dass er Gott nichts verweigerte. Zum Intellektualisten und Systembildner wird er durch diesen Vorblick auf das Letzte, was kommen wird, nicht, eben deshalb nicht, weil er Gottes Lamm ist und es mit entschlossenem Willen sein will. Gott allein verfügt über sein Lamm; nur so ist es das seine. Er wird ihm zeigen, wie er ihm zu dienen hat, und Jesus wird bereit sein zu allem, was er von ihm verlangt.

Als er sich vor seine Heimatgemeinde Nazareth als den Verheissenen stellte, machte er klar erkennbar, was er in seinen königlichen Beruf ein- und was er von ihm abgeschlossen hat.<sup>2)</sup> Da ihm nach der Ordnung des Gottesdiensts die Verlesung und Auslegung der prophetischen Texte möglich war, hat er Jes. 61, 1 f. nicht nur als Weissagung gelesen, sondern der Gemeinde als erfüllt und gewährt beschrieben. Damit tut er, was ihm der Täufer als seinen Beruf beschrieb, und nimmt die Sünde von den Menschen weg.

<sup>1)</sup> Über den Ursprung des Kreuzeswillens vgl. IX, 1. — <sup>2)</sup> Luk. 4, 16 — 30.



Er rief den Nazarenern nicht den königlichen Namen zu; denn er trat nicht als der Fordernde vor sie, begehrt keine Huldigung und keine Unterstützung von ihnen. Als der Gebende stand er vor ihnen, der den Gefangnen die Freiheit und den Verschuldeten die Vergebung bringt, als jener Knecht Gottes, den der Prophet verhieß. Dazu hat ihm der zweite Teil Jesajas deshalb gedient, weil dort die Weissagung eine Richtung hat, die er unmittelbar auf sich und seine Arbeit beziehen konnte, ohne erst auf Künftiges verweisen zu müssen. Zum Dienst Gottes, den der dort beschriebene Knecht Gottes üben soll, ist er jetzt berufen, und das macht aus seinem Wort die vollkommene göttliche Gabe. Weil er der Bringer des göttlichen Worts ist, darum weiss er sich als den Christus. Er tritt vor die Gemeinde als der Evangelist, und weil er der berufene Evangelist ist, darum ist er der Christus. Weil er in Gottes Sendung die Befreiung und Vergebung verkündet, ist die Befreiung und Vergebung erlangt.

Die Nazarener machen seine ihnen wohl vertraute Natürlichkeit zu einer Einrede gegen ihn. Nach ihrer Vorstellung gibt die göttliche Sendung dem, der sie hat, eine geheimnisvolle, gespenstische Art. Deshalb ist er dadurch widerlegt, dass er in die natürlichen und geschichtlichen Zusammenhänge eines menschlichen Lebens hineingestellt ist. Dieser Gedankengang widerstand Jesus nicht nur in Nazareth, sondern überall; er erhielt in Nazareth bloss besondere Stärke dadurch, dass dort ihn alle kannten.<sup>1)</sup> Die Entscheidung, die dieser Einwurf von ihm verlangt, bestimmt seine Fassung des königlichen Ziels tief. Er hält fest, dass er durch die Wahrheit seines menschlichen Lebens in seinem Beruf nicht gehindert sei, dass dieser nicht seine Entrückung aus den natürlichen Verhältnissen verlange. Durch seine Gleichheit mit den andern wird Gottes Gnade nicht verhüllt, sondern offenbart; sie vollendet sich dadurch, dass sie ihn als Menschen zu seinem Werkzeug macht. Er ist der Sohn Gottes und der Sohn des Menschen mit demselben einheitlichen und vollendeten Willen, ohne dass ihm daraus ein Widerspruch wird. Er ist Christus, weil er Mensch ist, und verachtet sein Fleisch nicht, sondern preist es als das Mittel, durch

<sup>1)</sup> Für Kapernaum vgl. Joh. 6, 42, für Jerusalem Joh. 7, 27; es regt sich darin das doketische Element in der pharisäischen Christologie, vgl. S. 233.

das er seinen Dienst Gottes übt und Gott sein Werk vollbringt.

Da die Gemeinde die Bezeugung seiner Sendung mit dem Angriff auf ihn beantwortet, steht er vor der Wunderfrage. Er kann aber Gottes Macht nicht für sich selber anrufen und vereint dadurch die vollkommene Selbstlosigkeit mit seinem königlichen Ziel. Sogar jetzt, wo sich die Seinigen von ihm scheiden, mit denen er seine Jugend verlebte, ist ihm die Selbsthilfe ein unmögliches Verfahren. Für die andern wird er dadurch unverständlich; denn nach dem Massstab der öffentlichen Moral ist die Selbsthilfe Pflicht und die Bedingung, unter der er allein Vertrauen verdient. Ein Arzt, der sich selber nicht heilen kann, ist beschämt. Jesus nimmt aber dieses Ärgernis auf sich. Er steht hier unter einem Gesetz, das für ihn eine unzerreissbare Notwendigkeit hat. Er kann nicht fordern; wie er von der Gemeinde nichts forderte, so fordert er auch vom Vater nichts; vor der Gemeinde steht er als der Gebende, vor Gott als der Empfangende, weder hier noch dort als der Fordernde. Er hat dadurch die Herrschermacht mit der Gewährung der Freiheit vereint, damit aber auch seine Sicherheit und Zuversicht zur höchsten Offenbarung gebracht. Nicht durch ein neben ihn gesetztes Zeichen soll das Vertrauen zu ihm entstehen, sondern an dem, was er ihnen sagt. Dadurch dass sich Jesus auf diese Höhe stellt, bewährt er, dass er sich als den Bringer des göttlichen Worts und den Wirker des göttlichen Werks weiss, so dass Gott an ihm zu erkennen ist. Dadurch macht er sichtbar, dass er seine Sendung durch Gott ernsthaft bejaht.

Sein messianischer Gedanke wird nun sofort dadurch auf die schwerste Probe gestellt, dass sich die Nazarener von ihm trennen. Israel und der Verheissene, der Christus und die Gemeinde sind aufeinander bezogene Vorstellungen; dass sie sich voneinander lösen könnten, war allen undenkbar. Was ist der Christus noch, wenn ihn die Gemeinde verwirft? Dieser Gedankengang bekam in Nazareth dadurch noch eine Verschärfung, dass hier auch alle die Beziehungen zerrissen, die durch seine natürliche Gemeinschaft mit ihnen begründet waren. Er ertrug den Riss unerschüttert, weil er am Erfolg und Sieg der göttlichen Herrschaft nicht zweifelt. Er zitiert die Beispiele aus der Geschichte der Propheten,

Elia, der zur Heidin geschickt wird, Elisa, der den Syrer heilt, die erweisen, dass Gottes Werk vom Unglauben Israels nicht zerbrochen werden wird. Damit war die in die Zukunft hinüberreichende Frage, wann und wie Gottes Ruf zu den Heiden komme, noch nicht berührt. Jesus stellt mit diesem Wort nur fest, was er jetzt als seine Arbeit anzusehen hat, und für diese war es ihm gewiss: er dürfe sich nicht der Angst öffnen, dass alles verloren sei, wenn Israel verloren sei, als ob Gott ohne den Juden ohnmächtig wäre. Gott wird die Seinen finden, wie er sie bisher immer fand, auch wenn sich Israel im Unglauben verdarb. Auf diese Gewissheit ist Jesu ganzes Verhalten gestellt. Mit dem Bewusstsein, dass jetzt über die Gemeinde die grosse Entscheidung gehe, die sie entweder in Gottes Reich oder in die Geschiedenheit von ihm führe, stand er völlig ruhig da, ohne ihr zu schmeicheln und sie mit künstlichen Mitteln zu locken. Er weiss sich nicht an die Hörer seiner Botschaft gebunden; nehmen sie sie an, so ist das ihr Heil; verwerfen sie sie, so hängt Gottes Herrschaft nicht von ihrem Willen ab.

Auch der Schlussakt jener Verhandlung macht ein wichtiges Merkmal seines königlichen Gedankens offenbar, nämlich dass er die Bereitschaft zum Leiden in sich schloss. Wenn er sich der Gemeinde nicht unterwerfen wollte, sondern sich frei über sie stellte, dann musste er sich dazu bereit halten, dass ihn die Gemeinde nicht nur mit Worten, sondern mit Gewalt angriff. In Nazareth kam es zu einem leidenschaftlichen Gerichtsakt, da der Gotteslästerer über den Berggang hinabgestürzt werden soll. Die religiöse Justiz der jüdischen Gemeinden war hart geworden; darum heftete sich sofort an die Verkündigung Jesu die Todesgefahr. Gerade weil die Gemeinde religiös eifrig war, gab es für sie nur zwei Möglichkeiten: wenn ihm der messianische Name gebührte, dann war er des unbedingten Glaubens wert und die Herrschaft sein; masste er sich ihn ohne Grund an, dann muss er sterben. Der Vorgang zeigt, dass Jesus das mit dem Lamm Gottes beschriebene Ziel entschlossen ergriff. Ist er bereit, Elias Weg zu gehn, den der Widerstand Israels zu den Heiden treibt, so steht er schon dicht bei der Erkenntnis: sein Weg sei ihm in Jona vorgezeichnet, den Gott aus dem Tod heraus zu den Heiden schickt.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Matth. 12, 39.

Nochmals griff der Täufer wirksam in Jesu Geschichte ein, da er nach seiner Verhaftung Jesus zu einer Erklärung über seine messianische Sendung aufforderte.<sup>1)</sup> Mit der Entscheidung, durch die Jesus sein Verlangen beantwortet, bestimmte er seine eigne Stellung und auch für seine Jünger war sie ein bedeutsames Erlebnis.<sup>2)</sup>

Die Frage des Täufers hat Jesus nicht in eine neue Bahn gebracht und nicht bewogen, etwas anderes zu unternehmen, als was er bisher tat. Dass er den Täufer retten könnte oder doch den Versuch zu machen habe, ihn zu befreien, etwa durch einen Schritt beim Fürsten, das rechnete er nicht zu seinem Beruf. Er mutet Johannes, wie seinen Jüngern, zu, dass er »sein Kreuz aufhebe«. Ebensovienig erschüttert ihn der Zweifel, der den Täufer quälte, ob Gottes Macht so für ihn eintrete, wie es für sein königliches Ziel nötig sei. Gottes Macht offenbart sich ja, so dass er im Dienst der allmächtigen Gnade denen zu helfen vermag, die die Hilfe brauchen. Er dankt Gott für das, was er ihm als sein Werk gegeben hat, und lässt keine Unzufriedenheit, kein Verlangen nach Grösserem in sich zu. Den Vorwurf: Gott halte sich zurück und mache seine Macht und Gnade nicht offenbar, macht er Gott nicht; vielmehr verschafft das was Gott durch ihn wirkt, allen und auch dem Täufer den festen Glaubensgrund.

Der Vorgang macht deutlich, welche Bedeutung für ihn seine Wunder besaßen. Mit der Erkenntnis und dem Reichtum des Worts allein lässt sich seine Sendung nicht begründen. Dazu bedarf er der Gewissheit, dass »der Vater wirkt«, und zwar als der Geber jeder Hilfe wirkt. Darum war das Wunder mit seinem Amtsbewusstsein unlösbar verbunden, und nach seinem Urteil lag es so gross und deutlich vor, dass der Zweifel an seiner Sendung zur Sünde wird. Eine Parallele dazu gibt seine Antwort an die, die das Wunder von ihm forderten: das göttliche Wirken sei so deutlich und klar, wie die Zeichen, die das Wetter anzeigen.<sup>3)</sup>

Mit seinen vorangehenden Schritten verbindet sich der

---

1) Matth. 11, 2—6. — 2) Deshalb wird der Vorgang zu einem Bestandteil der evangelischen Tradition, nicht aus einer polemischen Tendenz gegen den Täufer, noch weniger freilich dazu, um einen geheimen Zweifel an Jesus zu nähren. — 3) Matth. 16, 3.



neue zur Einheit eines klar erkennbaren Willens. Dass er helfen kann, nur darauf stützt er auch jetzt sein Recht, wie in Nazareth. Er fordert nichts für sich, nichts als Glauben. Darum vermeidet er auch jetzt den Christusnamen. Wie er in Nazareth sein Wort als Gottes Gabe pries, so sieht er auch hier seinen Beweis darin, dass er aus Armen durch sein Wort Reiche macht. Er ist der Christus; denn er ist der Evangelist, und dass er es im Auftrag Gottes ist, wird durch seine Werke offenbar. Seine Freiheit gibt er an niemand preis, auch nicht an den Täufer. Sein Weg wird ihm nicht durch andere vorgeschrieben. Auch den Jüngern hat er keine ihn verhörende Fragen erlaubt; nicht sie fragen ihn: bist du der Christus? Er fragt sie, ob er es für sie sei, und dadurch ist ihr Bekenntnis zu ihm rein.<sup>1)</sup>

Die Schwere der Entscheidung, mit der er das Verlangen des Täufers abgewiesen hat, bewegt auch ihn. Er macht dies dadurch fühlbar, dass er allen die Verheissung gibt, die nicht an ihm zu Fall kommen. Da er nur im Helfen sein königliches Recht erweisen will und entschlossen ist, gegen den Fürsten nicht Gottes richterliche Macht anzurufen, sondern dem Täufer auch das Letzte zumutet, weil der Weg der Entsagung und Erniedrigung für ihn die Notwendigkeit des göttlichen Willens hat, so entsteht daraus für die andern die Gefahr, dass er für sie der Anlass zur Versündigung und der Grund des Sturzes wird. Wenn die Macht Gottes nur so für ihn eintritt, dass sie den Armen und Leidenden hilft, nicht so, dass sie seine Boten schützt und ihre Widersacher zerbricht, so wendet sich die Gemeinde von ihm ab. Das Schwanken des Täufers zeigte, wie ernst die Gefahr des Ärgernisses für alle war. Die Worte, die Jesus damals zu seinem Preise spricht, schliessen aus, dass er bei ihm ein sinnliches, egoistisches Verlangen vermutete. Wo ein solches vorhanden ist, da tritt freilich das Ärgernis ein. Dann erstirbt die Saat an der Sonnenhitze und an den Dornen. Auf den Täufer sah Jesus aber auch jetzt mit Dankbarkeit, die ihn den Grössten unter allen nennt und Gottes Weisheit in seiner Sendung ihr Werk vollbringen sieht. Aber auch der Grösste steht in der Gefahr, dass er sich sinnetwegen an Gott versündigt.

Woraus entsteht das Ärgernis? Keiner war so befähigt

<sup>1)</sup> Matth. 16, 15; vgl. Joh. 10, 24. 25.

wie der Täufer, den Bussruf Jesu und seinen Kreuzesweg zu verstehen. Denn auch er hatte mit der Sünde des Volks gerungen und stand nun durch den Kampf mit der Schlangenbrut vor dem Tod, und hatte nach Gottes Vergebung für das Volk verlangt, und darin, dass er sie ihm verheissen konnte, die Grösse seines Amts gesehen. Dennoch ergriff ihn die Sorge, ob sich Jesus nicht so tief beuge, dass das königliche Ziel für ihn unerreichbar sei.<sup>1)</sup> Warum? Macht und Gericht sind die unentbehrlichen Merkmale des Verheissenen.

Auch damals, als der Täufer dem Fürsten seine Sünde kundtat, hatte er als der Vorläufer des Gesalbten gehandelt, um den Fürsten vor dem Gericht des Christus zu retten und um die Gemeinde für ihn zu rüsten, weil dieser die Busse versperrt wird, wenn ihre Mächtigen straflos sündigen. Wenn nun der Christus, für den er sein Werk tat und sein Leben preisgibt, ihn dennoch untergehen lässt, so war für das menschliche Denken der Zweifel reichlich begründet, ob Jesus mit seiner unbegrenzten Geduld der Gemeinde gewähre, was sie bedürfe, da ja die Bosheit den Sieg behält. Wer soll noch glauben, noch für Gottes Recht und Gebot eintreten, noch die Sünde verwerfen, wenn der Christus zu solchem schweigt? Nur weil er in ihm das Lamm Gottes erkannte, konnte er auch jetzt noch am Gedanken festhalten: dennoch könne Jesus der Christus sein. Nahm er aber die Sünde weg? War das noch jenes Vergeben, das sie überwindet, nicht jenes, das Schwäche ist? Der Bussruf zerfällt, wenn er vom Gericht geschieden wird, und die Vergebung wird zur Täuschung, wenn sie nicht das Böse zu vernichten weiss.

Die Sicherheit, mit der die Verheissung gegeben war, verstärkt die Möglichkeit des Ärgernisses. Vom Beginn seiner Arbeit an besass der Täufer die Verheissung, dass er den Christus und sein Reich sehen werde. Jetzt war seine Zeit vorbei und er hatte ihn noch nicht gesehn in seinem Sieg. Er konnte nicht mehr warten; konnte aber Gottes Verheissung brechen? Verweigerte ihm Jesus nicht das, was er durch Gottes Verheissung zu verlangen berechtigt war, wenn er sich nicht offenbarte? Er verlangte

<sup>1)</sup> Etwas Ähnliches hatte er schon beim Gang Jesu zur Taufe ausgesprochen, Matth. 3, 14.

nicht eine Machttat von ihm, nicht seine Befreiung, sondern nur das Wort, das seine Sendung bezeugt, nur den königlichen Namen, der ihn als den Erfüller der Verheissung offenbart. Er wird ihm glauben, wenn er es spricht; er weiss, dass Gott ihm seinen Geist gab ohne Mass. Spricht er es nicht, so ist die Gefahr des Ärgernisses stark. Sie entsteht durch die Ruhe Jesu, die alles von Gott erwartet und nichts für sich selber tut.

Mit seinen Jüngern war der Täufer auch im Gefängnis noch in Verkehr, und er sah an ihnen, wie der Schlag, der ihn traf, ihr Vertrauen zu Gott zerbrach. An den, den er als den Verheissenen verkündigt hatte, konnten sie nicht glauben; war es nur ihre Schuld? Konnte man an ihn glauben, wenn er schwieg? Wie kann der Christus sein, der sich vor Israel verbirgt?

Nach Jesu Urteil entsteht die Möglichkeit des Ärgernisses am Grössten, was er hat, an der Vollkommenheit seines Glaubens und seiner Liebe, daraus, dass er Gott für sich sprechen lässt und nicht für sich selber redet, und nur helfen und geben will. Da er davon nicht lassen kann, wird er durch Dulden zum Herrscher, durch Leiden zum Überwinder des Bösen. Darum ist die Möglichkeit des Ärgernisses nicht aufzuheben. Aber über die Schwere dieses Satzes stellt er den Trost, dass der, der diesen Anstoss überwindet, selig ist. Er gibt damit der Verheissung den denkbar grössten Umfang: sie gehört jedem, der sich nicht aus ihm einen Grund zur Sünde macht und nicht seinetwegen mit Gott in den Streit gerät. Freilich hat die Abwehr des Ärgernisses ihre positive Voraussetzung darin, dass Gottes Werk in ihm erkannt, Gott um seinetwillen gedankt und geglaubt wird. So vereint Jesus wieder mit einem Moment der tiefsten Entsagung einen feierlichen Ausdruck seines königlichen Rechts.

Es ist nicht möglich, den Vorgang als die erste Berührung zwischen Johannes und Jesus zu verstehen, so dass seine Botschaft etwa die Absicht hätte, Jesus für den messianischen Gedanken zu gewinnen, gegen den er sich gesträubt habe. Dass dies nicht die Meinung der Texte ist, darüber ist kein Wort zu sagen. Aber auch wenn wir das Stück für sich isolieren, erträgt es diese Deutung nicht. Denn die Warnung Jesu vor dem Ärgernis ist hier ebensowenig eine Ermunterung für den beginnenden Glauben, als wenn Jesus

seinen Jüngern sagt, dass sie seines Kreuzes wegen fallen.<sup>1)</sup> Auch mit dem Hinweis auf die göttliche Macht, die in seinem Handeln sichtbar wird, gibt er nicht einem jungen Glauben die Bestätigung, sondern bietet dem Schwankenden die Hand. Weil ihm das Schweigen und Dulden Jesu zum Rätsel wird, soll er bedenken, dass sich Gottes Macht so in seinen Werken offenbart, dass sie den Elenden hilft. Indem er die Macht zur Hilfe, nicht zum Gericht hat und braucht, bietet er denen, die sie sehen und hören, keinen Grund zum Anstoss; freilich geht er so den Kreuzesweg.

Der Gedanke: das Zeichen, das der Täufer erhalten hatte, und die grossen Worte, mit denen er Jesu Sendung beschrieb, machten ein Schwanken für ihn unmöglich, so dass der eine Bericht den andern zerstöre, kennt den Zweifel nicht, sondern nur die Negation. Ein echter Zweifel im Unterschied von der Verneinung setzt Glauben voraus, den der Täufer auch in jenem Moment dadurch kundgibt, dass er entschlossen ist, auf Jesu Wort hin auch jetzt ihm den messianischen Namen zu geben. Der Glaube, den der Täufer Jesus damit erweist, braucht einen Grund. Sein Anstoss an Jesus ist in den Ereignissen vollauf begründet und hat nicht die leiseste Dunkelheit an sich; gross und der Erklärung bedürftig ist einzig die Bereitschaft des Täufers, auch jetzt das ganze Geschick Israels in die Hand Jesu zu legen, wofür er nur erklärt, dass er hiezu berufen sei. In dem, was er früher erlebt hat, hat sein Glaube seinen Grund. Dass es aber keinen Glauben gibt, der schlechthin gegen den Zweifel gesichert wäre, dass dann, wenn die Tatsachen und der Glaube gegeneinander stehen, die Tatsachen die Macht haben, sich das menschliche Urteil zu unterwerfen und die auf frühere Erlebnisse gegründete Bejahung zu erschüttern, das wissen wir durch eine reiche Empirie. Eben dies, dass der Täufer Jesus als den Christus kannte, stellte an seinen Glauben den grossen Anspruch, der ihn erschütterte, weil er nun mit der Beschränkung Jesu auf die Dienste, die er Elenden tut, das absolute messianische Ziel verbinden muss.

Während Jesus für sich selber nichts tut, sondern einzig Gott für sich reden lässt, bezeugt er die Grösse des Täufers und hält der Gemeinde vor, was sie durch ihn empfangen und mit seiner Verwerfung verworfen hat.<sup>2)</sup> Er hält dadurch

<sup>1)</sup> Matth. 26, 31. — <sup>2)</sup> Der Vorgang bleibt mit dem Johanneischen



am Bussruf als der einzig möglichen und völlig zureichenden Bereitung für Gottes Herrschaft fest. Daraus, dass die Arbeit des Täufers nicht den Erfolg schuf, den sie schaffen konnte und sollte, leitet Jesus keinen Vorwurf gegen den Täufer ab. Die Beziehung seiner Sendung zum Anbruch der göttlichen Herrschaft wird ihm durch sein Verschwinden im Kerker nicht zweifelhaft. Noch weniger wird irgend ein Vorwurf gegen Gottes Regierung hörbar. Dass der Täufer und mit ihm auch er selbst umsonst arbeiten und sich zum Sterben bereit halten müssen, das ergibt sich aus der Unbussfertigkeit des Volks, aus seinem kindischen Verhalten, das die Boten Gottes kritisiert und damit beseitigt, obwohl ihm seine Gnade mit ihnen das Grösste gewährt. Die Unbussfertigkeit des Volks entsteht nach Jesu Urteil nicht dadurch, dass seine Werke zu klein wären; vielmehr entsteht gerade aus seinen Werken die grosse Schuld derer, die ihn bei sich hatten. Ebenso wenig lässt er es an der Bezeugung seiner Sendung fehlen; obgleich er den Christusnamen nicht ausspricht, preist er seine Sohnschaft Gottes nach ihrer ganzen Herrlichkeit, und eben dies, dass er sanftmütig und demütig ist und der Bosheit der Menschen nicht seine Herrschermacht entgegenstellt, berechtigt ihn, alle zu sich zu berufen, und gibt ihm das Vermögen, den Beladenen die Ruhe zu verschaffen, die ihnen fehlt.<sup>1)</sup>

Auch die Art, wie der Täufer den Tod erlitt, war für den Fortgang der Ereignisse nicht bedeutungslos, wie die Darstellung desselben bei Matthäus und Markus zeigt. Die Wichtigkeit der Sache ergab sich für Jesus und seine Jünger daraus, dass sein Tod unmittelbar durch seinen Widerspruch gegen die Sünde des Fürsten und der Fürstin verursacht war und es auch am Vorgang selber sichtbar wurde, dass der Täufer in der Ausrichtung des Bussworts starb. Das brachte Jesus nicht ein Erwachen aus einem schwärmenden Traum durch den Zusammenbruch seiner Hoffnungen. Allein wenn er auch mit der vollen Bereitschaft zu allem Schweren seine Arbeit begonnen hat, so verlor das Ereignis dadurch seine Wichtigkeit für ihn nicht. Er hat nie bloss mit den

Bericht über den Anfang Jesu völlig parallel. Damals schwieg Jesus und der Täufer bezeugte ihn; jetzt, wo der Täufer das Wort nicht mehr findet, bezeugt Jesus die Sendung des Täufers, jedoch nicht sich selbst.

<sup>1)</sup> Matth. 11, 7—30.

Menschen gerechnet, nie bloss mit dem, was die Fürsten oder die Priester oder das Volk tun und lassen, sondern war zum Vater gewendet mit der Frage, was Gott tue. Und dass es Gottes Wille sei, dass seine Boten in den Tod gehen, das hat Jesus damals zwar nicht zuerst, aber auch damals gesehen. Auch für die Jünger war das Ende des Täufers eine Erprobung und damit auch eine Bewährung ihres Glaubens. Sie hatten für ihn einen andern Ausgang erwartet, und hatten nun zu erwägen, ob sie auch jetzt bei Jesus bleiben wollten. Wenn ihnen Jesus bald hernach zumuten kann, mit ihm nach Jerusalem zu gehn, ohne dass die Weissagung seines Todes den Jüngerkreis zersprengte, so ist in diesem Gang der Dinge auch das Schicksal des Täufers mitwirksam und fruchtbar geworden.

Wir hören sodann, dass eine Rede Jesu über Gottes Herrschaft das Verständnis der Jünger für sein Ziel herbeigeführt hat.<sup>1)</sup> Dabei treten die für ihn entscheidenden Überzeugungen ans Licht: Gottes Herrschaft geschieht durch das Wort, steht für jetzt mit dem Bösen in einem nicht aufzuhebenden Kampf, offenbart sich in kleinen und verborgenen Vorgängen, verlangt die volle Entsagung und ganze Hingabe, und gibt allen die Berufung ohne Schädigung des Rechtsvollzugs. Keiner dieser Sätze spricht etwas Neues aus; sie sind vielmehr die Grundlage, die Jesu ganze Arbeit trägt. Immer macht Jesus seine religiöse Schätzung des Worts sichtbar, die mit der Berufung zu Gott die Verbundenheit mit ihm vereint, und immer hat er den Bussgedanken auch auf die Jünger gelegt und die Zuversicht bekämpft, die schon am Eintritt in die Jüngerschaft die Verbürgung des Heils zu haben meint.<sup>2)</sup> Die Wendung auf

<sup>1)</sup> Matth. 13, 1—52. — <sup>2)</sup> Auch das lebhaft angegriffene Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen spricht einen Gedanken aus, der als Jesu Eigentum stark bezeugt ist. Soll ihm der Satz genommen werden, dass sich auch unter seinen Jüngern noch die Scheidung vollziehe, so müssen die Bergpredigt, die Aussendungsrede, die Reden an die Jünger Matth. 18 und 24 gründlich umgearbeitet werden, und von seinen Bildern auch der törichte Hörer, der unbarmherzige Knecht, die murrenden Ersten, der Mann ohne Festkleid, der untreue Verwalter, die törichten Gäste und der träge Knecht gestrichen werden. Nur die Unkenntnis der Lage Jesu kann das Urteil entschuldigen: erst später finde sich zu diesem Bild ein Anlass. Der Satz, dass ganz Israel an Gottes Reich teilhabe, potenzierte sich sofort zu dem andern: wenn nicht ganz Israel, dann doch jedenfalls die ganze Jüngerschaft Jesu! Ihm zu widersprechen,

das Kleine hin, die im Kleinen Gottes Herrlichkeit wahrnimmt, ist immer das Merkmal Jesu; ebenso beständig lässt er aus der Herrschaft Gottes den Anspruch entstehen, der vom Menschen seine ganze Liebe mit ihrem Vermögen zu jeder Entsagung begehrt. Die Berufung hat er immer von allen Bedingungen frei gemacht und mit ihr gleichzeitig die Rechtsregel als unverletzlich in Geltung gesetzt. Auch das Gleichnis von der Saat, die ohne die Mitwirkung des Bauern reift, spricht einen Satz aus, den Jesus immer vertrat. Er hat mit der Verkündigung der göttlichen Herrschaft nicht Unruhe und Ungeduld, sondern Glauben begründet, der auf Gottes Werk mit Gewissheit wartet.<sup>1)</sup>

Dennoch stellen diese Gleichnisse »die Geheimnisse der göttlichen Herrschaft« dar;<sup>2)</sup> denn an diesen Sätzen Jesu entstehen die Bedenken und Einreden, die auch die Jünger noch bewegen. Wenn er im Wort das Mittel sieht, durch das Gott seine ewigen und vollkommenen Gaben verleiht: kann denn das Wort die Herrschaft Gottes offenbaren, den Widerstand der Menschen überwinden und die reine Gemeinde herstellen? Wenn Jesus in das kleine Werk seine ganze Liebe legt und auf jede Bemühung um Grosses verzichtet: kann denn aus diesen kleinen Vorgängen die Vollendung der Welt entstehen? Und kann Gottes herrliche Offenbarung vorhanden sein, wenn sich die Entsagung und der Verlust des Lebens an sie hängt? Wenn Jesus die Berufung an alle richtet und das richterliche Werk von sich ablehnt: kann denn Gottes Herrschaft vorhanden sein, ehe das Gericht geschah, und ist nicht die Rechtsregel in Gefahr, wenn die Gnade allen gilt? Und wie entsteht aus Gottes Herrschaft, die das Vollkommene schafft, doch wieder die Verpflichtung zum Glauben und zur Geduld?

Die Einreden, auf die hier Jesus antwortet, zeigen, wie innerlich und tief die Einigung der Jünger mit Jesus bereits damals gewesen ist. Ihre Bedenken entstehen daraus, dass das, was jetzt geschieht und sichtbar wird, zum absoluten Inhalt der Verheissung in einen Gegensatz tritt. Auch er hatte Jesus sofort Grund genug. Die Beschränkung des Gleichnisses auf die Zucht innerhalb der Kirche ist im selben Sinn unrichtig, wie die Beschränkung der Gleichnisse vom Schatz und der Perle bloss auf den Mamon oder des Fischernetzes bloss auf die Heidenfrage.

<sup>1)</sup> Mark. 4, 26—29. Die besondere Färbung, die die Rede bei Markus erhält, ist in der Darstellung des Markus zu erwägen. — <sup>2)</sup> Matth. 13, 11.

sieht hier die Geheimnisse des göttlichen Herrschens; um hier den Zusammenhang und die Einheit vorstellbar zu machen, dazu bildet er seine Vergleichen. Freilich hat das Wort Widersacher, denen es erliegt, wie auch der Same solche hat; dennoch schafft der Sämann die Ernte. Gutes und Böses sind auch in seiner Gemeinde vereinigt, wie in den Acker Unkraut gesät werden kann; dennoch entsteht die reine Gemeinde. Was er tut, ist unscheinbar, wie die Aussaat eines Senfkorns oder die Mischung des Sauerteigs mit dem Mehl; dennoch wird dadurch das grosse Resultat bewirkt. Um den Schatz und die Perle zu gewinnen, muss alles verkauft werden; dennoch ergeben sie den unvergleichlichen Gewinn. Der Fang der Fische erfolgt ohne Unterscheidung; dennoch findet die Scheidung statt. Mit den andern Reden Jesu bleibt diese darin in einer strengen Einheit, dass auch sie mit abstrakter Begriffsbildung nichts zu schaffen hat, sondern einzig auf das gerichtet ist, was jetzt durch Jesus und durch die Jünger geschehen muss. Wie seine Arbeit sich zu seinem königlichen Ziel verhält und die Herrlichkeit des göttlichen Herrschens in sich trägt, so dass die Vollendung aus ihr entstehen wird, das sprechen die Gleichnisse aus und machen es den Jüngern durch die verwendeten Analogien glaubhaft und vorstellbar.

Dass Jesus seine Jünger schon völlig von der populären Erwartung geschieden hat, wird nicht nur dadurch sichtbar, dass sie ihn verstanden, sondern schon dadurch, dass diese Fragen in ihnen vorhanden sind. Was hier als Geheimnis an Gottes Walten empfunden und erläutert wird, liegt nicht da, wo es die Apokalyptiker suchten. Jesus gibt ihnen keine gnostische Beschreibung der Theophanie, keine Erklärung, wie sich Gott in seiner Herrlichkeit sichtbar mache, die Welt wandle und für die ewig Lebenden die Existenzbedingungen herstelle. Jede genussstüchtige Vertiefung in die Zukunftsbilder, die die Phantasie oder auch das Denken, aber bloss das Denken anregt, ist abgeschnitten. Die Rede setzt voraus, dass die Jünger glaubten: durch Jesu Wirksamkeit werde die vollkommene Gnade und die ewige Gabe gewährt. Deshalb sind sie durch den Gegensatz zwischen dem, was auswendig erscheint und inwendig geschieht, was jetzt vor sich geht und einst daraus wird, bedrückt und empfinden jede Vorstellung, die diese Spannung hebt, als



Gewinn. Da Jesus diesen Kontrast nicht aus einer physischen Notwendigkeit, sondern aus dem Kampf ableitet, in den sich das menschliche Verhalten gegen Gottes Herrschaft stellt, verschärft sich der Gegensatz zur jüdischen Stimmung, die zur Begründung des Himmelreichs nur Gottes Allmacht für nötig hält. Den Jüngern wird dagegen dadurch verständlich, wie sich Jesu Gebot und Warnung aus seinem königlichen Ziel ergibt und die sittliche Richtung seines Wirkens mit Gottes Gnade und Herrschaft zusammenhängt.

Zu einer Epoche im Verhältnis Jesu zum Volk wurde die Rede noch mehr als durch ihren Inhalt, den Jesus immer auch im offenen Wort vertrat, durch ihre Form, da er die Deutung der Gleichnisse verweigerte. Sein Verfahren besitzt auch in diesem Moment volle Natürlichkeit. Die Art, wie er das Gleichnis formt und braucht, steht mit der Sitte in voller Übereinstimmung, und schafft ein völlig geeignetes Mittel zum Verständnis seines Worts. Auf dem Standpunkt Jesu wich das, was er tat, von dem nicht ab, was die andern Lehrer taten. Wenn ein Rabbiner ein Gleichnis gibt, so nennt er uns stets das Ereignis, das er durch den ähnlichen Vorgang erklärt. Die meisten jüdischen Parabeln sind zur Auslegung der Schrift geschaffen. Zu dem, was sie über Gottes Verhalten sagt, fügt der Ausleger die Vergleichung hinzu: »Wem ist die Sache gleich? Einem menschlichen König, der mit dem Volk so verfuhr, oder einem menschlichen Vater, der so mit seinem Sohn verfuhr.« Dadurch ist die Beziehung des Bilds auf die Sache stets deutlich. Es verhielt sich aber nach Jesu Urteil mit seinen Gleichnissen ebenso. Er gibt ja dem Hörer an, wohin er bei ihrer Deutung das Auge zu wenden hat, dass er ihm Gottes Herrschaft erklärt. Er spricht nicht von abwesenden Dingen, sondern von dem, was jetzt geschieht, nicht von Unbekanntem, sondern von dem, was die Hörer selbst erleben. Aber nur vom Standort Jesu aus stellte es sich so dar, und das vergass er, als er ihnen die Gleichnisse sagte, nicht. Die eine Hälfte seiner Hörer sieht von Gottes königlichem Walten nichts. Der Vorgang, den ihnen Jesus erläutert, ist für sie nicht vorhanden, und denen, die nichts davon sehen, wie Gott jetzt seine Herrschaft betätigt, wird das Gleichnis leer und bedeutungslos. Sie erhalten nur das Bild, das nur dem das Abgebildete verdeutlicht, der dieses selber sieht.

Mit Geheimtuerei und allegorisierendem Tiefsinn hat Jesu Verfahren nichts zu tun. Dass jede gute Parabel sich selbst deute, diesen Satz hält Jesus gerade dadurch fest, dass er dem Volk die Deutung verweigert hat, und dass er sie auch den Jüngern nur als Nachhilfe gibt, um sie anzuleiten, seine Bilder selbst zu verstehn. Wer das nicht kann, für den ist das Gleichnis nicht da. Durchsichtig ist es aber nur für die, die sehen, was Jesus in den gegenwärtigen Ereignissen die Herrschaft Gottes nennt. Von einer Sucht, geistreich zu sein, von gnostischen Mysterien, die den Auserwählten den Vorzug einer besondern Erkenntnis verschaffen sollen, und ähnlichem, sprach man nur im polemischen Interesse. Die Bilder Jesu deuten sich sofort Zug um Zug, sowie erkannt ist, wovon er spricht. Er hat sie nicht auch noch selber gedeutet, weil er nicht meinte, er könne bloss mit Worten jemand Gottes Herrschaft zeigen. Die Realität muss vorangehen, dann erst hat der Begriff seine Stelle und seinen Wert. Der, an dem Gottes Gnade ihr Werk tut, hat am Wort die Gabe, durch die ihm verständlich wird, was ihm geschieht.

Dadurch bringt er die Form, wie er der Gemeinde Gottes Herrschaft zeigt, mit seinem richterlichen Beruf in Verbindung. Er kann nicht nur geben, sondern muss auch versagen, und dies ist nicht weniger seine Pflicht als jenes, wie auch der Prophet nicht dazu geschickt worden ist, um Israels Augen zu öffnen, sondern um sie zu verschliessen. Hätte er bei den Geheimnissen der Herrschaft Gottes an die Thematata der Apokalyptiker gedacht, dann wäre freilich der Ernst, den er in ihre Besprechung legt, absurd. Mit dem Gegenstand, von dem die Rede einzig handelt, wie Jesus, obwohl er bekämpft und verborgen ist, doch die ewigen Resultate schaffe, steht er dagegen in notwendiger Verbindung. Eben die Beschaffenheit der göttlichen Regierung, die er durch die Gleichnisse deutlich macht, verbietet es ihm, sie allen zu zeigen. Wenn er das könnte, wäre er nicht mehr der, der nur ein Senfkorn in seinen Garten legt, und der Schatz wäre nicht verborgen und nicht einzig um den höchsten Preis zu erlangen; dann wäre es auch nicht mehr möglich, die Berufung allen zu geben, sondern der richterliche Akt müsste sofort eintreten; dann gäbe es auch keinen unfruchtbaren Boden, keine Sonnenhitze und keine Dornen

mehr, durch die die Saat erstirbt. Dem Kampf, den Jesus in den Gleichnissen darstellt, wich er nicht aus, als stände er mit seiner Sendung in einem Widerspruch; so offenbart Gott vielmehr seine Herrlichkeit.

Die Weigerung Jesu, seine Rede zu deuten, stiess deshalb hart mit dem Verlangen der Gemeinde zusammen, weil sie gespannt auf die Enthüllung der göttlichen Herrschaft wartete, nachdem ihr gesagt worden war: nun beginne sie bald, und vollends, wenn die Wirksamkeit Jesu mit dem messianischen Ziel in irgendwelche Beziehung gebracht wurde, so wurde der Wunsch, zu erfahren, wie denn Gottes Königtum sich zeige, stark. Indem sich Jesus diesem Begehren dadurch widersetzt, dass er die Hörer in solche teilt, die Gottes Wirken sehen, und in solche, die es nicht sehen, reisst er die Reichspredigt nicht von der Liebespredigt los, sowenig als durch die andern Worte und Taten, die das göttliche Richteramt preisen und vollziehen. Wer die Wurzel für diese Gestaltung der Reichspredigt in seiner Verstimmung gegen die Gemeinde sucht, folgt seinem eignen Verdacht. Sie macht freilich seine ernste Überzeugung sichtbar, dass der ganze Bestand des Volks vom richterlichen Walten Gottes ergriffen und zerbrochen werde. Diese ist aber durch das Ziel und den Ausgang seines Bussrufs reichlich erklärt. Für poetische Inspirationen Jesu, mit denen er die Seligkeit und Schönheit des Himmelreichs der entzückten Menge beschrieben habe, haben bloss Romane Raum. Allein auch in diesem Moment hat er den Rechtsvollzug der göttlichen Gnade unterstellt. Er steht nicht nur als Nehmender, sondern zuerst als der Gebende vor der Gemeinde. Er gibt »denen, die haben«. Dass Gottes Regierung die Herrlichkeit seiner vollkommenen Gnade kundtut, spricht er gerade in dieser Rede als seine feste Gewissheit aus. Was Gott jetzt der Gemeinde tut, das führt sie zum höchsten Ziel und verleiht ihr das ewige Gut. Und auch damit, dass er auf jede gewaltsame Bearbeitung der Menge verzichtet, handelt er gnädig. Die offene Aussprache hätte nur die Feindschaft erweckt. Be-griffen seine Zuhörer, was er mit dem Sämann und der Perle meinte, dann bestand das Ende der Reichspredigt in Zank, Lästerung und im Angriff auf sein Leben. Mit dem Gleichnis dämpfte er den Streit, ersparte den Hörern die Erbitterung und verlängerte sich und ihnen die Frist.

Den Jüngern gab dieser Vorgang zugleich das Verständnis für die Art, wie er über sein königliches Amt sprach. Sie musste mit der Weise, wie er von Gottes Königtum spricht, in der strengsten Übereinkunft stehn. Hätte er Gottes Herrschaft allen ohne Bedingungen gezeigt, so hätte das bedeutet, dass er auch sein messianisches Amt allen in heller Öffentlichkeit anpries. Denn das sichtbare Reich und der offenbare Christus sind identisch. Ist die Gemeinde imstand, Gottes Herrschaft zu sehn, dann ist sie auch fähig, den Christus anzunehmen. Muss sich aber Jesus in die Verborgenheit zurückziehen, dann hat dies für die Verkündigung des Reichs notwendig die Konsequenz, dass sie nicht allen verständlich ist; denn wer die Gegenwart des Verheissenen nicht sieht, sieht auch die Gegenwart des göttlichen Königtums nicht. Damit, dass Jesus Gottes Herrschaft nur denen zeigt, denen sie gegeben ist, und denen verhüllt, die sie nicht sehen, war auch erklärt, weshalb Jesus der Gemeinde sein königliches Amt nicht offenbart.

Die Haltung Jesu veränderte sich nicht, als er vor dem Aufbruch aus Galiläa die Jünger dadurch völlig mit sich verband, dass er sie zum messianischen Bekenntnis veranlasste; denn der Vorgang bleibt das totale Gegenteil zu einer öffentlichen Proklamation seines Königtums.<sup>1)</sup> In den vorangehenden Ereignissen besitzt sein Anspruch an seine Jünger, dass sie ihm den Christusnamen geben, eine sichere, erkennbare Begründung.

Für die, die früher mit einem göttlichen Auftrag vor die Gemeinde traten, war der Name »Prophet« durch den Kanon und den Sprachgebrauch fixiert. Der Satz stand fest: früher sei Gottes Regierung so geschehen, dass er dem Volk Propheten sandte, und sein Geschick habe sich dadurch bestimmt, wie es diese aufgenommen habe. Darum schloss sich auch Jesus an sie an; sein Beruf ist mit dem ihrigen gleichartig; auf die Knechte Gottes folgt mit demselben Ziel die Sendung des Sohns. Gemeinsam ist ihm mit ihnen die Sendung durch Gott, das von Gott ihnen erteilte Amt. Daher ist Dienst die Funktion beider. Beide sind Knechte Gottes; auch der Gesalbte ist deshalb König, weil er Knecht Gottes ist, und sie üben ihren Dienst durch die Ausrichtung des

<sup>1)</sup> Matth. 16, 13—17. Das Verhältnis der Jünger zu Jesus ist S. 150—152 besprochen.



Bussworts aus. Dennoch hat Jesus den Prophetennamen zwar seinen Jüngern zugeteilt,<sup>1)</sup> dagegen für sich selber nicht gebraucht, und schon vom Amt des Täufers gesagt: es überrage das Prophetentum.<sup>2)</sup> Der Christus ist deshalb grösser als die Propheten, weil sich der königliche Beruf auf den ganzen Bestand der Gemeinde bezieht, Wort und Tat vereint und nicht nur die Erkenntnis der Gemeinde vermehrt, sondern diese selber erneuert. Der Christus ist nicht nur der Sprecher im Namen Gottes, sondern der Wirker des göttlichen Werks. Der König handelt und Gottes Königtum besteht in Gottes Werk. Dadurch aber, dass Jesus beständig das Höchste, was die Gemeinde bisher besass, überschritt, machte er die Jünger in der Gewissheit, er sei der Christus, fest.

Der Christusname verlangte von ihm, dass er seine Wirksamkeit auf die Herstellung der vollendeten Gemeinde richte, und auf dieses Ziel war seine ganze Arbeit bezogen. Alle Beschreibungen Jesu, die ihn mit sich selbst beschäftigt darstellen, wie er sich selber religiös mache, oder ihn nur für Seelen sorgen lassen, wie er in ihnen irgend einen religiösen Zustand herbeiführe, oder ihn wie ein Sektenhaupt beschreiben, das Jünger anwirbt und ihren Verein nach seinen Gedanken organisiert, sind freie Phantasien. Er zeigte den Jüngern beständig, dass er für die andern, für sie und für Israel lebte, und dass er sich die Menschen nicht als isolierte Seelen dachte, als Einzelne abgesondert von der Gemeinschaft, sondern sein Ziel darin hatte, sie zu Gliedern derjenigen Gemeinde zu machen, die Gottes ist. Da er sie unter Gottes Regierung zu stellen hat, kann er die Gemeinde nicht so lassen, wie sie schon ist, sondern er macht sie durch den Bussruf neu. Er übt daher seine Herrschaft durch sein Gebot aus, das vom Menschen Gehorsam verlangt, und durch seine Gnade, die ihm vergibt. Indem er den Jüngern die Versöhnung mit Gott verschafft, die Schulden beseitigt und ihre Sünde wegnimmt, vollzog er an ihnen in heller Deutlichkeit den königlichen Akt. Ebenso handelt er durch die Verweigerung der Vergebung, durch den richtenden Akt, königlich.

Der Beruf, den ihm der Christusname zuteilt, besteht aber nicht nur in der Abwehr der Sünde durch ihre Ver-

<sup>1)</sup> Matth. 5, 12. 7, 22. — <sup>2)</sup> Matth. 11, 9.

gebung und Bestrafung. Ohne sie kann zwar die Gemeinde nicht entstehen, da er sie aus Verschuldeten zu sammeln hat; aber sie bedarf und erhält den Christus nicht einzig deshalb, weil sie sündig ist. Durch ihn gibt ihr Gott seine Gaben; er einigt sie und gibt ihr den Gott wohlgefälligen Dienst. An seiner Herrschaft erlebt sie Gottes Wirken, wie sonst nicht, und schaut in seiner Herrlichkeit Gottes Grösse. Das wurde den Jüngern nicht nur durch seine Zeichen deutlich, so wichtig sie zweifellos für ihre Überzeugung gewesen sind, sondern auch durch die Gemeinschaft bewährt, in die er sie mit ihm und miteinander setzt. Er verband sie durch eine neue Liebe; so kannten sie sie aus ihrer frühern Zeit nicht, und was sie gemeinsam besaßen, war mehr als Freundschaft und Bruderliebe; das war Gottes Liebe. Für die Empfindung der Jünger schied sich ihr eigener Kreis von der übrigen Gemeinde, wie der Tag von der Nacht; bei ihm »wandelten sie im Licht«.

Da der messianische Gedanke auf dem Satz beruht: Gott habe den Christus verheissen, so ist ein Rückblick auf das Alte Testament für ihn wesentlich. Die Jünger sahen es aber an Jesus beständig, dass er sich mit Wort und Tat auf die Schrift stellte und sein Ziel darin sah, das von ihr Versprochene zur Erfüllung und die durch sie geschaffene Gemeinde zur Vollendung zu bringen. Dass er nicht einzig durch die prophetischen Worte geleitet war, sondern ein eignes, befestigtes Verhältnis zu Gott besass, machte sein königliches Recht nicht undeutlich, sondern gewiss.<sup>1)</sup> Für den Christusgedanken ist weiter ein eschatologischer Vorblick ebenso wesentlich, als der Rückblick auf Israels Geschichte und Schrift. Auch ihn hatten die Jünger an Jesus beständig vor Augen, da Gottes Herrschaft den gegenwärtigen Weltbestand überschreitet und nicht »in dieser Zeit« vollendet wird, und die Verheissung Jesu ist notorisch so gewaltig, dass nichts rätselhaftes darin liegt, wenn die Jünger sie als die Verbürgung des vollkommenen Ziels betrachteten und nichts weiter begehrten, als dass geschehen möge, was Jesus ihnen versprach. Da der Christus das Ganze wirkt, was Gott der Gemeinde für ihr ewiges Leben verordnet hat, so ist der Christusgedanke nur in der Einzahl denkbar. Er hat nicht andre neben sich, die ihn ablösen oder seine Arbeit mit ihm

<sup>1)</sup> Vgl. S. 211.

teilten, sondern bleibt ewig, wie er die Gemeinde in ihre ewige Vollendung führt. Diesen Gedanken spricht aber die Weissagung Jesu ohne jede Verhüllung aus. Seine Hoffnung gibt sich nie einen egoistischen Ausdruck, so dass er davon spräche, wie Gott ihn selbst aus der irdischen Not und aus dem Tod in ein seliges Leben versetze. Wenn er von der Zukunft spricht, so beschreibt er sich als den Gebenden, der die Jünger in das Leben und in das Reich einführt, nicht als den, der es bloss für sich selbst empfängt, und einzig von sich spricht er,<sup>1)</sup> denn er denkt sich als den Geber des ewigen Guts. Dadurch sprach er den Christusgedanken aus.

Nach der Meinung des Matthäus hat er uns durch die vorangehenden Reden erklärt, wie Jesus das messianische Bekenntnis seiner Jünger begründet hat. Als er nach der Wahl der Zwölf über das Ziel ihrer Gemeinschaft mit ihm sprach, erläuterte er keine christologischen Themata. Er übte das Christusamt nicht dadurch aus, dass er es besprach, erklärte und verteidigte, sondern dadurch, dass er sie von ihrer Sünde schied und ihnen den guten Willen gab. Das ergab aber für die Jünger keine Verdunkelung seines königlichen Rechts, sondern seine Offenbarung. Sie sahen dieses daran, dass er ihnen sagte, was vor ihm als Sünde und was als Gerechtigkeit gelte, wer also an Gottes Herrschaft teilhabe. Denn so schafft er die Gemeinde, die Gottes ist. Die Jünger nahmen wahr, dass er in solchen Worten als der von Gott für sie bestellte Führer vor ihnen stand, durch seine Sendung bestimmt, nicht durch eine Frömmigkeit, bei der er an sich selber dachte, wie er selbst wohl zu Gott komme und gemeinsam mit den andern den Gehorsam gegen seinen Willen finde, und sie empfanden die Trennung, die er dadurch zwischen sich und Israel stiftete, dass er durch solche Worte mit Macht handle, nicht nur lehre, den falschen Gerechten den Lohn verweigere, nicht bloss sie warne, und den Tätern des göttlichen Willens ihn zusage, nicht aber mit und neben ihnen um Gottes Wohlgefallen sich bemühe. Durch sein Busswort begriffen sie auch, warum er sie seinen königlichen Namen nicht ausrufen liess. Da er dem Pharisäismus den Anteil an Gottes Reich verweigerte, wurde es eine offene Frage, ob Israel zu ihm gelange. Nun muss die

<sup>1)</sup> Im Parusiebild ist neben die Erscheinung Jesu nicht einmal eine von ihr abgesonderte Erscheinung Gottes gestellt.

Gemeinde erst entstehen, die ihn als ihren Herrn erkennt. So lange sich Israel dem Busswort widersetzt, kann er seine Anerkennung von niemand als von seinen Jüngern begehren.

Indem die Ziele, die die Bergpredigt ausspricht, sein Wirken bestimmen, sahen die Jünger, dass er es mit demselben Ernst unter die Liebesregel stellt, den er in der Verurteilung der jüdischen Frömmigkeit und in seinen Ansprüchen an die Jüngerschaft sichtbar macht. Denn dadurch hält er es von jeder Verherrlichung seiner Sendung bloss zum Zweck seiner eignen Erhöhung rein. Sie sahen, dass er die Liebe nicht bloss von den andern verlangte, sondern sie selbst Gott und den Menschen erwies, indem er sein Wort dazu brauchte, um ihnen zu helfen und ihnen die reine Liebe zu geben.

Die Aussendungsrede stand zum königlichen Willen Jesu im selben Verhältnis wie die Bergpredigt. Auch sie war völlig auf sein königliches Recht gestellt und ohne sie nicht denkbar. Auch jetzt, wo er ihre Gemeinschaft mit ihm zur gemeinsamen Arbeit macht und auch sie das tun heisst, was er selber tut, stehen sie mit einer völligen Unterordnung nicht neben, sondern unter ihm. Der Gedanke: das Christentum sei das Resultat der gemeinsamen Tätigkeit Jesu und seiner Jünger, ihr Gedanke unterstütze den seinen, ihr Wille stärke den seinen, ihr Werk vergrössere das seine, hat für die Jünger überhaupt nicht existiert. Ihr Wirken beruht auf dem, was sie empfangen, und sie empfangen ihren Besitz nicht unmittelbar infolge ihrer eignen Beziehung zu Gott, sondern von Jesus. Dadurch aber, dass er ihnen die göttlichen Gaben verleiht, steht er vor ihnen als der Christus da. Deshalb verstehen sie, dass sich am Verhalten Israels gegen sie sein ewiges Geschick entscheidet, sowohl derer, die sie aufnehmen, als derer, die sie wegweisen, und dass er ihnen das Martyrium zumutet. Es gibt für sie keine Lage, in der er verleugnet oder verlassen werden dürfte. Er nimmt sich ihrer vor Gott so an, dass sein Bekenntnis zu ihnen sie in Gottes Gnade stellt, wie der, den er verleugnet, von Gott verworfen ist. Durch seinen Namen ist ihnen jede Macht gegeben, auch die, die ihnen die Geister unterwirft. Davon, dass er sie nicht dazu sendet, um seinen königlichen Namen auszurufen, nahm er jeden Anstoss für sie weg, da er sie ja mit sich in den schweren Kampf mit Israel stellt. Erst, wenn dieser zu Ende ist, erfolgt die Offenbarung seiner Herr-



lichkeit, und ihre Aussendung zeigt, dass sie stark genug sind, den schweren Anstoss zu überwinden, der sich aus dem Bruch zwischen Jesus und der Gemeinde ergab. Als er das Wehe über Kapernaum sprach, schieden sie sich nicht von ihm, sondern sahen in seinem Urteil die göttliche Gerechtigkeit, die für die Offenbarung seiner Gnade unentbehrlich ist.

Durch die Rede über Gottes Herrschaft bestätigte er ihnen sowohl seine königliche Sendung, als die Notwendigkeit, dass er sie vor Israel verbirgt, jenes, weil sie ihnen an Jesu Werk die Herrlichkeit der göttlichen Herrschaft erkennbar machte, dieses, weil sie ihnen durch ihre Form und durch ihren Inhalt zeigte, dass sie sich jetzt nicht anders als in der Verborgenheit vollzieht. Da sie sich von ihm sagen liessen, dass sich mit seinem Wort die Gnade Gottes dem Menschen gebe, dass diese mit der Offenbarung seiner Gerechtigkeit untrennbar geeint sei, dass sich auch im kleinen Vorgang Gottes Herrlichkeit enthülle und dass der Empfang seiner Gabe sie zu jedem Opfer berufe, so ist es nicht mehr unverständlich, dass sie den Druck aushielten, den der Widerspruch aller auf sie legte, und ihn nicht schon dadurch für widerlegt hielten, dass sie allein sich zu seinem Herrscherrecht bekannten, sondern das Rätsel zu tragen vermochten, dass die Gemeinde ihn verwarf und Jesus ihre Verwerfung ertrug und nur das begehrte, dass er von ihnen als der Christus erkannt und geglaubt werde.

Von den gebräuchlichen messianischen Namen war die Formel »der Sohn Davids« für die Umgebung Jesu am leichtesten auf ihn anwendbar, weil sie noch etwas unbestimmter war als der Titel: »der Gesalbte«. Sie sprach nicht schon die von Gott ihm erteilte Herrschermacht, sondern nur sein Anrecht an diese aus, das ihm durch die Abkunft von David zusteht. Auch am Verhalten Jesu gegen diesen Namen sahen die Jünger, dass er sein königliches Ziel nie verleugnete, da er den Namen: »der Sohn Davids« als ihm gebührend bestätigte, dass er aber auch ihn nicht dazu benützte, um sich selber zu erhöhen.<sup>1)</sup>

Für den Wert ihrer Gemeinschaft mit ihm hatte er mancherlei Formeln geschaffen: sie feiern mit ihm, dem Bräutigam, als seine Genossen sein Fest; sie sind sein Gesinde, das sein Hauswesen oder sein Vermögen verwaltet.

<sup>1)</sup> Matth. 9, 27. 15, 22. 20, 30.

Er ist der Hirt über Gottes Herde und sammelt zu ihr, was verloren ging, der Baumeister, der die Gemeinde Gottes baut, der Sämann, der den Acker Gottes bestellt, der Schnitter, der die Ernte einbringt, der Fischer, der die Gemeinde sammelt, der Bote der Gnade, der die Empörten zu Gott zurückführt und, wenn sie ihm gehorchen, aus ihnen die geheiligte Gemeinde macht. Er gewährt ihnen mehr, als was ihnen der Tempel verschafft, stellt sie in Gottes Gegenwart und verleiht ihnen den rechten Gottesdienst. Er offenbart ihnen Gott. Während sie ohne ihn seine Gegenwart und Herrschaft nicht sahen, nehmen sie durch ihn sie wahr, weil er sie ihnen zeigen will.<sup>1)</sup> Was sollten denn die Jünger andres vom Christus erwarten? Er beschrieb ihnen damit das messianische Werk, als für sie getan.

Die Gemeinde trug ihm auch das kriegerische Bild zu und es ist nicht unwichtig, dass es in dieser Bilderreihe fehlt.<sup>2)</sup> Er mied es, weil die Macht Gottes über alle den, den er sendet, nicht in ein Ringen mit seinen Widersachern bringt, das im Krieg sein Gleichnis hätte. Um darzustellen, wie er das ausstosse, was von Gott verworfen ist, dienen ihm die Bilder »Richter« und »Hirt«, die seine Obmacht unverletzt lassen und zugleich den Grund verdeutlichen, warum er die Gnade versagt, darum nämlich, weil sein Herrschen das Recht vollzieht.<sup>3)</sup> Dass er die kriegerischen Vorstellungen nicht gebrauchte, erschütterte aber die Zuversicht der Jünger zu seiner königlichen Macht nicht.

Häufig hat Jesus aus der ganzen Gedankenreihe nur ihr einfachstes Merkmal herausgehoben: dass er von Gott gesendet sei.<sup>4)</sup> Die Berufsgewissheit ist damit ausgesprochen, und der Glaubensanspruch an den Hörer gestellt, doch so, dass dieser von den Fragen, die über die Gegenwart übergreifen, abgelenkt und bei dem festgehalten wird, was Jesus jetzt sagt und tut. Was der Inhalt seiner Sendung sei, wird sich im Fortgang des göttlichen Werks enthüllen. Der

<sup>1)</sup> Matth. 9, 15. 22, 2. 25, 32. 24, 45. 25, 14. Luk. 19, 13. 15, 4. Joh. 10, 12. Matth. 16, 18. 13, 3. 24. 9, 37. 13, 41. 47. 21, 37. 38. 12, 6. Joh. 2, 19. Matth. 11, 27. — <sup>2)</sup> Nur Luk. 14, 31 ist das Bild vom Krieg entlehnt, nicht um das darzustellen, was er selber tut, sondern das, was der Jünger zu tun hat. — <sup>3)</sup> Matth. 7, 22. 16, 27. 25, 32. Joh. 10, 3. — <sup>4)</sup> Matth. 10, 40. 15, 24. Joh. 3, 17. 5, 36. 6, 29. 57. 7, 29. 8, 42. 10, 36. 11, 42. 17, 3. 8. 20, 21.

Sendungsgedanke dient aber dem Christusbegriff unmittelbar zur Vorbereitung, weil Jesus die göttliche Sendung nicht auf einzelne Worte und Leistungen, sondern einheitlich auf seine ganze Arbeit bezieht. Er mit der Gesamtheit seines Worts, Werks und Geschicks und mit seinem ganzen Leben ist durch die ihm verliehene Sendung bestimmt. Dieses Zusammenfallen von Funktion und Person, von Amt und Leben gibt ihm jene Einzigkeit, die er von sich mit dem Christusnamen bezeugt, und ihr Grund war den Jüngern nicht verborgen, weil Jesus seine Sohnschaft Gottes nie verhüllt.

Ebenso deutlich ist, weshalb die Frage Jesu auch jetzt noch für die Jünger das volle Gewicht einer Frage besass, nicht einer solchen, die sie an ihn zu richten wagten; denn er liess sich von ihnen nicht verhören; wohl aber einer solchen, die er an sie zu richten hat. Denn er hatte nicht nur den formelhaften Gebrauch seines Namens gänzlich verhindert, nicht bloss auf königliche Geberden verzichtet, sondern sich entschlossen geweigert, für seine Anerkennung zu kämpfen, und dies auch ihnen untersagt. Dem Volk war von seinem Standpunkt aus dadurch der Gedanke unmöglich gemacht, dass er an den Thron denke; denn damit verband es die Vorstellung: er müsse sich um seine Anerkennung und Herrschaft bemühen. Statt dessen hatte er seit dem, was bei der Gründung des Jüngerkreises geschehen war, nichts anderes getan, um sein königliches Recht durchzusetzen, als dass er die Gemeinde zur Busse berief. War es den Jüngern dennoch gewiss? Die Möglichkeit bestand für sie nicht weniger als für den Täufer, dass sie sich an ihm ärgerten. Der Anspruch, den er durch sein Verhalten an sie stellte, war gross; er mutet ihnen zu, dass sie begreifen: die echte Herrschaft suche ihren Erweis nicht in Titeln, Geberden, Tracht und Formen, und begehre nicht den eignen Vorteil; er sei deshalb der Christus, weil ihm Gott die Macht gebe, nicht deshalb, weil ihn die Menschen als solchen feiern; er begehre ihr Bekenntnis zu seinem königlichen Amt um ihretwillen, weil ihnen damit Gottes Gnade verliehen und ihr Glaube Gottes Werk in ihnen ist, nicht deshalb, weil er nun auf sie seine Herrschaft stützen wollte. Weil die Zumutung, die er ihnen stellte, tief griff, darum war es eine echte, ernste Frage, als er sie aufforderte, auszusprechen, was ihr Urteil über ihn sei.

Als ihm nun Petrus den königlichen Namen gab, hat er ihn als Gottes Offenbarung an den Jünger bestätigt und sein Apostolat darauf gestellt. Das ist diejenige Offenbarung seines Königtums, die er begehrt. Vom Standort des Menschen aus war eine königliche Huldigung bloss durch seine zwölf Gefährten mit bewusster Trennung derselben vom Volk ein sinnloser Akt. Ein Fremder, der ihn mitangesehen hätte, hätte ihn verlacht. Eben deshalb ist der Vorgang für Jesus wertvoll, die Bestätigung seiner Gewissheit und der Grund seiner vollendeten Dankbarkeit. Nicht »Fleisch und Blut« schufen dieses Resultat, nicht der menschliche Gedanke und Wille. Dieser urteilt anders und glaubt das nicht. Die Überzeugung: trotz seiner Verborgenheit und Ohnmacht sei Jesus dennoch der Herr und Schöpfer der ewigen Gemeinde, gibt einzig Gott, und deshalb erkennt Jesus darin, dass sich die Jünger zu seiner Herrschaft bekennen, die Begründung seines echten, ewigen Königtums. Eben dadurch, dass in seiner Lage »Fleisch und Blut« versagen und der Mensch von seiner Herrlichkeit und Macht nichts sieht, und dennoch die Jünger vorhanden sind, die sie erkennen, ist offenbar, dass Gott ihm die Herrschaft gibt. Das »Rätsel«, das immer wieder die Polemik gegen Jesu Verhalten veranlasst, ist lediglich die Tatsache, dass er Gott als Realität behandelt und von der Herrschaft Gottes die seinige erwartet hat, nichts anderes, als dass er den Messianismus fromm verstand, so dass die Macht für ihn nur dann Wert besass, wenn sie ihm gegeben wird. Aus demselben Grund gibt er dem Christusnamen dann, wenn er ihm dargebracht wird, die absolute Bestätigung. Weil der Glaube an ihn nur durch Gottes ihn offenbarendes Wirken entstehen kann, darum bekommt er, wenn er entstanden ist, seine unbedingte Zusage.

Es ist freilich durchsichtig, weshalb der königliche Gedanke Jesu noch mehr als sein Sohnesbewusstsein, nicht nur eine dogmatische, sondern auch eine historische Bestreitung veranlasst. Die Grösse des messianischen Ziels weckt das Erstaunen. Daran, dass auch der Sohnesgedanke Jesu einen einzigartigen Vorgang bildet, der nicht in unserm Lebensmass bleibt, kommt mancher Beobachter leichter vorbei mit der Erwägung, dass nun einmal in der Frömmigkeit auch seltsame Bildungen leicht entstehn; religiöse Stimmungen seien nicht kontrollierbar; vielleicht sei Jesus religiös besonders



veranlagt gewesen, ein religiöses Genie oder mit Wahnideen belastet. Mit dem Herrscherwillen greift er dagegen in den Bestand der realen Welt ein und nun entsteht die Erwägung, ob sein Verhalten innerhalb eines menschlichen Lebens denkbar sei, und die Verneinung liegt bei der Hand, sowie am Verhalten Jesu seine fromme Begründung verdeckt oder als unwirksam ausgeschieden wird.<sup>1)</sup> Jesu Bedeutung, sagt man dann, bestehe in seiner neuen Moral oder in seiner Weltverneinung oder in seinem religiösen Individualismus, womit unverträglich sei, dass er den messianischen Gedanken besass. So wird nur konstruiert, nicht beobachtet. Wenn an Jesu Lehre der Wille, aus dem sie entsteht, unbeachtet bleibt und sie nicht als Berufung des Menschen aus der Sünde heraus zu Gott, sondern als Ethik oder Theologie verstanden wird, dann muss ihm freilich der königliche Wille genommen werden, weil er in einem Denker, der nur intellektuelle Ziele vor sich sieht, keinen Raum hat. Darum stand der Rationalismus immer unter der Notwendigkeit, das königliche Handeln Jesu zu bestreiten. Diese Notwendigkeit ist aber vergangen, sowie beachtet wird, dass uns das Wort Jesu vor sein Handeln stellt, durch das er die Sünde beenden und mit Gott versöhnen will. Hört man nur die Verneinungen, die Jesus gegen das menschliche Verhalten richtet, so ist freilich der messianische Gedanke ein Widerspruch zu seinem Ziel, denn die Entsagung und der Herrscherwille streiten miteinander. Diese Einrede zerfällt aber, wenn der positive Satz wahrgenommen wird, aus dem die Verneinungen Jesu entstehen. Gott gegenüber trägt er die vollendete Bejahung in sich, und sie verleiht ihm sowohl den absoluten Gegensatz gegen das selbstische Herrschen, wie es der Mensch für sich begehrt, als den Herrscherwillen, den der Christusname ausspricht, der durch seine Herrschaft Gottes Herrschaft offenbaren will. Die Innerlichkeit des religiösen Denkens, die den Einzelnen als Person mit seinem persönlichen Verhalten zu Gott hin wendet und ihn dazu vom Druck der Gemeinde befreit, wird nur dann zu einem, nun freilich un-

<sup>1)</sup> Einerlei, wie der Historiker dogmatisch über den Wert des Gottesgedankens urteile: als Historiker begeht er einen Fehler, wenn er ihn aus der wissenschaftlichen Rechnung ausschaltet; denn er ist für das Verhalten Jesu die alles bestimmende Potenz. Der Fehler kommt häufig vor, dass der Historiker den Gottesgedanken, weil er für ihn bedeutungslos ist, auch für Jesus bedeutungslos macht.

vereinbaren Widerspruch gegen das königliche Ziel, wenn der Individualismus als eine selbstische Tendenz verstanden wird, die das Kraftmass des Einzelnen durch die Zerstörung der Gemeinde steigern will. Wer aber Jesus das Ziel zuschreibt, den Einzelnen auf sich selbst zu stellen und die Gemeinde zu zerstören, muss das Liebesgebot aus seinem Willen entfernen, nicht nur die Bruderliebe, sondern auch die Gottesliebe, die es dem Einzelnen nicht gestattet, Gott nur für sich zu beanspruchen. Jesus zerbrach die jüdische Gemeinde nicht im Namen der »Persönlichkeit«, um den Einzelnen durch die Isolierung stärker oder glücklicher zu machen, sondern im Namen Gottes, weil sie sich gegen Gott auflehnt, und aus derselben Wurzel entsteht auch sein königlicher Wille, mit dem er an Stelle der alten die neue Gemeinde aus seinen Jüngern erbaut.

Die Streichungen, die diese Theorien am evangelischen Bericht nötig machen, reichen weit. Der Reichsgedanke Jesu muss fallen, denn die Beziehung der Herrschaft Gottes auf die Gegenwart hat nun keine Begründung mehr; ebenso der Wunderbericht und die Forderung des Glaubens; denn diese setzen das Machtbewusstsein voraus; der Bussruf; denn die Gewährung der Vergebung an die Verschuldeten ist ein königlicher Akt; die Stiftung des Jüngerverbands; denn er hat ohne das Bekenntnis zum Christus keinen Existenzgrund mehr. Und da die Tatsache doch nicht entfernt werden kann, dass Jesus als der Christus das Kreuz getragen hat, so wird sein Gebrauch des messianischen Namens zur Anpassung an einen ihm fremden Gedanken, den die Jünger ihm aufdrängen oder die Tradition ihm zuträgt, ohne dass er seinen Willen wirklich mit ihm eint. Aber keine Handlung Jesu lässt die Erklärung: sie beruhe auf der Nachgiebigkeit gegen einen ihm fremden Gedanken, weniger zu, als sein Gebrauch des Christusnamens. Das königliche Ziel verlangt den ganzen Mann ganz. Wer den Willen zur Macht nicht ernsthaft hat, hat ihn nicht, vollends hier, wo der Königsgedanke religiös gefasst und die Macht als von Gott erteilt begehrt wird. Dass religiöse Ziele keine halben Bejahungen zulassen, sondern totale Bindungen ergeben, hat Jesus mit der grössten Deutlichkeit vertreten. Wer ihm ein unklares gebrochenes Verhältnis zum Christusnamen zuschreibt, bringt ihn mit dem Grundgesetz in Streit, das er in

allen religiösen Beziehungen zur Geltung bringt. Er hat immer für Gott die ganze Liebe und den ganzen Gehorsam begehrt, und dass er sie auch in sein königliches Amt legte, hat er dadurch bewiesen, dass er für seinen Christusnamen in den Tod gegangen ist.

Der neue Inhalt, den er dem Christusnamen gibt, war für ihn keine willkürliche Umbildung desselben, die das Urteil stützen könnte: er eigne sich einen ihm fremd bleibenden Gedanken mühsam und unvollständig an. Was die Gemeinde vom »Gesalbten« erwartete, dass er der von Gott berufene König sei, durch dessen Herrschaft ihr die Vollendung gegeben werde und die Endzeit komme, das hat er ohne Drehung und Deutung von sich ausgesagt. Dadurch, dass er das Reichswort mit dem Busswort einte und darum auch seinem königlichen Amt in der Überwindung der Sünde das Ziel gab, hat er den Christusgedanken freilich in Beziehungen gebracht, an die die populäre Erwartung nicht dachte. Aber von seinem Standort aus war dies nicht eine Umbildung des messianischen Gedankens, ebensowenig als die religiöse Fassung desselben, durch die er seine Herrschaft völlig dem Willen Gottes unterwarf. Denn für ihn stellte die Schrift und die ganze Bezeugung Gottes fest, dass Gottes Verhältnis zum Menschen die ethische Norm verwirkliche, weshalb Israel an keine Gemeinschaft mit Gott denken könne, die nicht den Gehorsam gegen sein Gebot in sich schliesse, ebensowenig an eine Geschiedenheit von Gott, die anders als durch das Böse zustand komme. Durch die Einigung des Bussrufs mit der Reichspredigt unterwarf Jesus nach seinem Urteil sein Amt und Werk derselben Grundregel, die die Gemeinde für ihr eignes Verhältnis zu Gott anerkannte und anerkennen musste, wenn sie nicht ihr Fundament, Gottes Gesetz, zerbrach. Was er damit wollte und erreichte, ist nur das, dass er den Christus völlig und deutlich von dem schied, was er einen Pseudochristus hiess.<sup>1)</sup>

## 5.

### Die Aussagen Jesu über sein Königtum in Jerusalem.

Die öffentliche Verkündigung seines königlichen Rechts verband er mit seinem letzten Einzug in Jerusalem.<sup>2)</sup> Er

<sup>1)</sup> Matth. 24, 24. — <sup>2)</sup> Matth. 21, 1—11.

braucht jetzt das öffentliche Zeugnis der Jünger auch für sich selbst. Der Gedanke: auch wenn sich ihm niemand anschliesse, so wäre er doch der Christus, hat mit Jesus nichts zu tun. Die Anerkennung seines Rechts gehört zu seinem Amt. Er verlangt nach der Gemeinde, die seine Herrschaft preist, und deshalb, weil Gott ihm solche gab, die seinen Christusnamen feierten, darum war er fähig und bereit, für sie in den Tod zu gehen. Aber auch für die Gemeinde ist die öffentliche Bezeugung seines Amts unentbehrlich. Das Geheimnis und der Christusname vertragen sich auf die Dauer nicht. Hielt er das Geheimnis fest, so gab er den königlichen Anspruch auf. Das Volk muss erfahren, dass der Christus bei ihm ist und mit ihm Gottes Verheissung erlangt oder verworfen wird. Damit macht er seinen Gehorsam gegen den vollständig, aus dessen Hand er sein Amt nahm, seine Sendung denen gewiss, denen sie zum Heil dient, und sein Urteil gegen die begründet, die ihn ablehnen.

Mit seinen Handlungen in Galiläa bleibt die neue innerlich völlig gleichartig. Es geschieht nicht ein einziger Akt, mit dem er selbst nach der Herrschaft griffe. Er wird als der König bezeugt, bezeugt sich aber nicht selbst. Denen, die an ihn glaubten, macht er es zur Pflicht, dass sie nicht schweigen, und bestätigt ihr Bekenntnis. Darüber hinaus geht er nicht. Die Art, wie er sich den Esel verschafft, zeigt, wie er seinen königlichen Gedanken mit seiner Armut ausgleicht. Vorbereitungen zum Einzug waren keine getroffen; er tat nichts, um ihn festlich zu gestalten. Denn er lebt in einem vollendeten Vertrauen zum vorsorgenden Walten des Vaters. An dem, was er nötig hat, wird es ihm nicht fehlen, und da er jetzt zum Einzug ein Reittier braucht, so ist es für ihn da.

Das ist die erste von zahlreichen Angaben der Leidensgeschichte, die durch denselben Gesichtspunkt verbunden sind: sie zeigt in allen ihren an sich kleinen Vorgängen die göttliche Leitung. Dadurch wurde das Ende Jesu für die Jünger zu einer Offenbarung Gottes; sie suchten sie nicht darin, dass Jesus gegen den Schmerz geschützt oder über ihn erhoben werde, vielmehr behält sein Ende ohne Minderung für ihn die Schwere des Leidens, wie für Israel die der Schuld. Aber gerade weil er von Gott verlassen endet,



bekommt die Wahrnehmbarkeit der göttlichen Leitung in den äussern Umständen für die Jünger ein starkes religiöses Gewicht, weil sie an ihr in Jesu Tod Gottes Werk erkennen und sich die Gewissheit stärken, dass er nach Gottes Willen das Kreuz getragen hat.<sup>1)</sup> Daran, dass der erste dieser Vorgänge, die Herbeiführung des bereitstehenden Esels, nach der eignen Anordnung Jesu geschieht, wird sichtbar, dass die Jünger damit keinen ihm fremden Gedanken in das Passionsbild einlegten. Schon er selbst trat mit der feierlichen Zuversicht in seine letzten Tage: der Vater Sorge für alles und auch in seinem Leiden sei alles, was ihm widerfahre, durch den Vater bestimmt.

Johannes hat gesagt: der Spruch Sach. 9, 9 sei damals nicht ausgesprochen, sondern erst nach Jesu Tod für die Jünger bedeutungsvoll geworden.<sup>2)</sup> Dagegen ist keine Einrede berechtigt. Das Bekenntnis der Jünger zum Königtum Jesu beruhte nicht darauf, das Jesus jetzt auf einem Esel nach Jerusalem ritt, sondern auf ihrem innern Anschluss an ihn, der seiner Sohnschaft Gottes und dem Recht seiner sittlichen Ziele galt. Ob sich Jesu Gedanken mit dem Spruch Sacharjas beschäftigten, ist nicht zu bestimmen. Einzig als Kopie der Schriftstelle ist seine Handlung nicht zu verstehn; sie braucht darum auch nicht notwendig aus der Erinnerung an sie zu erwachsen. Sie beruht auf der Überzeugung: jetzt schulde er den Jüngern und Jerusalem die Verkündigung seines Königtums.

Die Selbstlosigkeit, die sein Verhalten bestimmt, machte es auch jetzt für die Führer des Volks zum Rätsel. Als die messianischen Rufe nur noch von den Knaben fortgesetzt wurden, wendeten sie sich an ihn, damit er sie unterdrücke.<sup>3)</sup> Seine passive Haltung schien sie dazu zu berechtigen, da er ja nichts Königliches tat. Indem ihnen Jesus zu ihrer Überraschung mit Ps. 8,3 antwortet, erklärt er sich mit dem, was geschehen ist, einverstanden, sowohl mit der Huldigung der Kinder, als dem Schweigen der Alten. So geschieht Gottes Wille. Er braucht die Alten nicht; Gott wird durch den Mund der Kleinen gelobt und hat darin die Verherr-

---

<sup>1)</sup> Eine solche Versichtbarung der Providenz strebt der Bericht über die Arbeit Jesu nirgends an; erst wo sein Wirken in das Leiden übergeht, bekommt der Bericht an diesem Gedanken sein formatives Prinzip. — <sup>2)</sup> Joh. 12, 16. — <sup>3)</sup> Matth. 21, 16.

lichung, die er begehrt. Das ist derselbe Christus, der Gott für die Erleuchtung der Unmündigen dankte und im Bekenntnis seiner Gefährten zu seinem königlichen Amt Gottes Offenbarung sah. Seine Antwort vereint den unerschütterlichen königlichen Willen mit dem Verzicht auf den Gewinn der Gemeinde, seine Fähigkeit, sich am Kleinen und Verborgenen zu freuen, mit der Bereitschaft zum Kreuz.

Nach dem Lukanischen Bericht kam es gleich zu Einreden gegen die messianische Feier,<sup>1)</sup> und dies ist im Blick auf das Gewicht des Christusnamens das zu Erwartende. Auch die hier Redenden setzten voraus: Jesus könne nicht mit seinen Jüngern einverstanden sein, sondern müsse wissen, dass er zu dieser Rolle nicht taue. Seine Antwort ist mit der von Matthäus erhaltenen Sentenz parallel: wenn die Alten schweigen, dann die Knaben; wenn die Menschen schweigen, dann die Steine; er hiess das Bekenntnis zu seinem königlichen Recht eine göttliche Notwendigkeit. Er hat seinen ganzen Willen in die Handlung hineingelegt.<sup>2)</sup>

Von seiner frühern Haltung wiche er dann ab, wenn er den Einzug in der Hoffnung anregte: vielleicht lasse sich doch das Volk in Bewegung bringen und um ihn als den Gesalbten vereinigen. Dann hätte er den Satz preisgegeben, dass einzig die Umkehr zu Gottes Herrschaft führe und dass Israel sie nicht wolle. Die Einigung der Ankündigung des Reichs mit dem Busswort hatte er bisher dadurch festgehalten, dass er das Bekenntnis zu seinem Königtum nur von seinen Jüngern verlangt hatte. Wenn er sich dagegen jetzt auf eine jubelnde Schar stützt, die ihm nicht innerlich verbunden ist, sondern sich stark durch den nationalen Gedanken bewegen lässt und im König den sucht, der seine Herrlichkeit für alle fruchtbar macht, einerlei, wie sie sich inwendig zu ihm stellen, so würde dadurch eine Schwankung an ihm offenbar. Allein alle Zeugen sagen, dass er damals den Kreuzeswillen nicht nur festgehalten, sondern sein Verhalten auf ihn gegründet hat, und durch ihn bleiben alle Normen

<sup>1)</sup> Luk. 19, 40. — <sup>2)</sup> Wer sich Jesus innerlich vom Christusgedanken abgewendet denkt, spricht beim Einzug von einem Unglück, von einem Ausbruch der Begeisterung seiner Begleiter, über die er die Macht damals verloren habe. Man muss dann nicht nur die Erzählung, sondern auch die beiden Gnomen streichen, obwohl sie die Originalität Jesu in hohem Grade an sich tragen.

seines Bussworts völlig in Kraft. Bei Johannes ist für eine solche Frage überhaupt kein Raum, wo er am vorangehenden Abend seine Salbung als die Bereitung seines Leibs zum Grab bezeichnet. Nach dem Lukanischen Bericht weinte er im Anblick des Tempels, weil er dem Untergang verfallen sei, nachdem er umsonst zu Jerusalem kam.<sup>1)</sup> Nicht einmal dazu haben wir ein Recht, den Jüngern eine schwärmerische Erregtheit zuzuschreiben, die eine Schwankung in ihrem Glaubensstand bedeutet hätte. Zweifellos priesen sie mit dem messianischen Namen Gott dafür, dass er seine Herrlichkeit offenbaren werde in unausdenkbarer Grösse. Aber für die, die mit Jesus vertraut waren, war dieser Jubel mit der entschlossenen Bereitschaft zum Leiden vereint. Es lag Ernst darin, wenn Johannes Jesus sagte: er sei bereit, seinen Kelch zu trinken, und wenn sich Petrus bereit machte, mit ihm in den Tod zu gehn.<sup>2)</sup> Der Bericht wurde nicht deshalb ein Glied der evangelischen Tradition, weil die Jünger auf ihr damaliges Verhalten mit Reue zurücksahen als auf eine schwärmerische Stunde, die durch die spätern Ereignisse widerlegt worden sei, sondern weil sie überzeugt waren: sie hätten damals getan, was ihre Jüngerpflicht von ihnen forderte.

Die Verkündigung seines Königtums wurde dadurch, dass sie mit dem Vorblick auf seinen Tod und dem Verzicht auf die Erhaltung der alten Gemeinde verbunden war, nicht zwecklos; denn damit verzichtete Jesus nicht auf sein Amt, noch auf die Überzeugung von seiner unerschöpflichen Herrlichkeit. Der Kreuzeswille machte weder ihn, noch die Jünger unfähig, Gott für die Sendung des Christus mit voller Freude zu loben. Die Berichte machen den Kontrast, der dadurch entstand, mit ergreifender Deutlichkeit sichtbar, indem sie die Rettung der Einzelnen neben die Verurteilung Jerusalems stellen. Die besondere Quelle des Lukas begann die Darstellung des Einzugs mit dem Besuch Jesu beim Zöllner von Jericho. Während er über Jerusalem weint, weil er es nicht retten kann, erweist er sich als den Christus dadurch, dass er einen versunkenen Mann aufhebt und zur Umkehr bringt. So macht er auch jetzt den Reichtum der göttlichen Gnade offenbar, nicht in ihrer extensiven Grösse, aber in ihrer intensiven Vollendetheit; denn der von allen

<sup>1)</sup> Joh. 12, 7. Luk. 19, 41. — <sup>2)</sup> Matth. 20, 22. 26, 35; vgl. Joh. 11, 16.

Aufgegebene wird von ihm gewonnen. Diesem Anfang der Passionsgeschichte entspricht ihr Ende bei demselben Erzähler dadurch, dass Jesus Jerusalem mit dem Wehe über die heilige Stadt verlässt und dafür den mit ihm Gekreuzigten gewinnt. So verstand Jesus Gottes Königtum und sein Christusamt. Deshalb hat er auch die Tat einer Frau, die ihm durch die Salbung ihre Liebe erwies, in die Botschaft Gottes hineingesetzt, die der ganzen Menschheit gesagt werden muss.<sup>1)</sup> Es muss ihr verkündigt werden, dass er verworfen und getötet ward, aber auch das soll ihr verkündigt werden, dass ihm Glaube und Liebe zuteil geworden sind und er nicht umsonst gearbeitet hat. Auch in diesem Wort kommt ans Licht, wie Jesus in der inwendigen, persönlichen Wirkung, die im Menschen den Glauben und die Liebe schafft, sein ganzes Ziel erkennt. Wenn ihm eine Frau mit reiner Liebe dankt, so ist damit geschaffen, was der Vater will. Weil kein Zweifel an seinem Amt in ihm lag, hat er auch seine öffentliche Verkündigung bewirkt.

Wer konstruieren will, mag schliessen: nachdem der Christusname öffentlich in die Stadt hineingerufen war, müsse das christologische Thema für Jesu Verhandlung mit der Gemeinde zur Hauptsache werden. Er hat aber durch die Gleichnisse, durch die er Jerusalem darstellt, was es jetzt erlebt, sein königliches Recht nur so gezeigt, dass er ihm den Bussruf verdeutlicht. Er spricht auch jetzt nicht für sich selbst. Indem er durch seine Bilder der Gemeinde zeigt, was Gott ihr durch seine Sendung tut, und was sie durch seine Tötung tut, bleibt er zwar vor jedem Verdacht geschützt: der Blick auf seinen Tod mache ihn über seine Sendung unsicher. Aber sein Wort hat sein Ziel einzig darin, den Willen der Hörer zu Gott hinzuwenden. Dadurch, dass er zeigte, wie Israels Sturz aus seiner königlichen Sendung entstehe, hob er den harten Anstoss weg, der seiner Anerkennung widerstand. So machte er denen, die sein Wort fassten, deutlich, wie er auch ohne Israel und gegen dieses das Werk des Verheissenen zu tun vermag.

An die Stücke, die zeigen, was Jesus von den Häresien schied, fügt die synoptische Tradition ein solches, das einen Angriff Jesu auf die Führer der Gemeinde erzählt. Zu seinem Thema macht er nun die messianische Frage.<sup>2)</sup> Er spricht

<sup>1)</sup> Matth. 26, 13. — <sup>2)</sup> Matth. 22, 41—46.



nicht von Nebendingen, sondern vom Hauptpunkt, der sein Verhältnis zur Gemeinde bestimmt, davon, was nach der Verheissung der Christus sei. Er wollte von seinen Gegnern wissen, wie sich zur Herkunft des Christus von David seine Herrschaft über David verhalte, die ihm durch Ps. 110, 1 zugeteilt ist. Aber nicht das fragte er sie, wie es möglich sei, dass der Sohn Davids zum Herrn Davids erhöht werde, sondern wie aus dem Herrn Davids ein Sohn Davids werde, so dass er ein Glied seines Geschlechts und sein Erbe sei, obwohl er hoch über David steht.

Der Zweck dieser Erörterung kann nicht darin liegen, dass sich Jesus gegen den Vorwurf verteidigen wollte: die Abkunft von David fehle ihm. Diesem Einwurf konnte er, falls er gegen ihn erhoben wurde, nicht einen Psalmvers entgegenstellen, weil er nicht die Aussage der Schrift durch die Berufung auf die Schrift entkräften kann. Die eine war ebenso »im Geist gesprochen«, wie die andere. Der Gebrauch, den Jesus hier von der Schrift macht, gehört zu jenen Fällen, in denen er Schrift durch Schrift begrenzt, nach der Formel: »Es ist wiederum geschrieben.« Dadurch hat er aber nie die eine Stelle gestrichen und an der Schrift Gültiges und Ungültiges unterschieden, sondern die Autorität der Schrift bleibt unerschüttert und umfasst die beiden aneinander gemessenen Sprüche gleichmässig. Festgestellt wird durch dieses Verfahren nur, wie weit die Anwendbarkeit der erwogenen Stelle reicht.

Diese Deutung tut auch den Gegnern Jesu unrecht. Denn sie begründeten ihre Entscheidung gegen ihn nicht durch kleine Nebensachen. Was sie von Jesus trennt, ist nicht das, dass ihm der Stammbaum, sondern das, dass ihm die Macht fehlt. Ihr Herrschaftsgedanke ist ein anderer als der seine und sie halten den ihrigen für begründet durch die Schrift, die den Verheissenen zum Sohn und Erben Davids macht. Dadurch wird die Erwartung, die im Namen »Sohn Davids« ihr Stichwort besitzt, für Jesus zum Hindernis, das ihm den Zugang zum Volk verschliesst. Darum stellt er denen, die ihn verachten, das Zeugnis Davids entgegen, das ihn als seinen Herrn verehrt und ihm nicht den eignen, sondern Gottes Thron verheisst. Nun wird es freilich zum Wunder, dass er dennoch der Sohn Davids, in sein Geschlecht hineingestellt und dadurch mit Israel in völliger

Gemeinschaft verbunden ist. Darin besteht nicht seine Herrlichkeit; wohl aber ergibt sich daraus sein Kreuz. Vor diesem Wunder sollten sie sich als die Weisen bewähren, aber sie verstehen weder die Schrift, noch Gottes Werk.

Die Frage Jesu sieht wie ein Anfang zur Entwicklung des messianischen Gedankens aus, die ihn zu seiner ganzen Grösse entfalten würde. Jesus gibt dem Psalmvers eine absolute Deutung, frei von jeder bildlichen Beschränkung oder historischen Verengerung. Obwohl er vor dem Kreuz steht, sieht er nach Gottes Thron als nach dem ihm bestimmten Platz und erwartet, dass Gott alle seine Feinde vor ihm beuge. Israel verwirft ihn, aber David dient ihm; deshalb erträgt er die Verwerfung durch Israel, dessen Widerstand gegen ihn Gott brechen wird. Er macht ihn auch über die, die ihn kreuzigen, zum König. Es scheint, seine messianische Aussage gewinne jetzt grosse Dimensionen. Aber er hält sich zurück und stellt bloss die Frage, damit die Gegner verstummen, und geht auch jetzt nicht vom messianischen Werk zur Christologie, vom Warten auf Gottes ihn verklärendes Zeugnis zur Selbstbezeugung hinüber. Er kann denen, die um Geld und Weiber streiten, nicht zeigen, warum der Christus ihren Gedanken nicht entsprechen kann. Es ist genug, wenn sie erkennen, dass ihr Urteil über die Herrlichkeit des Christus dunkel ist, nicht erst dann, wenn sie ihn selbst beurteilen, sondern schon dann, wenn sie die Schrift deuten. Was sie für das Grösste halten, das Erbrecht an Davids Thron, ist für ihn das Kleine; er sieht auf die wirkliche Grösse, die ihm die Schrift verspricht und die Gott ihm bei sich verleiht.

Die Verbindung dieses Stücks mit den vorangehenden, die den Kampf Jesu mit den Parteien darstellen, ist wohl erwogen. Der Gegensatz zwischen ihm und seinen Gegnern entsteht hier überall an derselben Stelle. Was Gott hat und gibt, ist für ihn real und das von ihm Begehrte, für seine Gegner aber eine Null. Einen König in Davids Weise schätzen sie; auf Gottes Thron sitzen ist für sie ein leeres Bild. Darum gilt ihnen das als Herrlichkeit, worin er seine Erniedrigung sieht, und das als schimpfliche Ohnmacht, worin er den Weg zur Herrlichkeit erkennt.

Ob und wie Jesus vor seinen Richtern sein königliches Recht vertrat, davon hing der Fortbestand seiner Jünger-

schaft ab.<sup>1)</sup> Sein Verhalten bleibt dasselbe, wie bisher, da er sein Königtum nicht selbst bezeugt und verteidigt. »Du hast es gesagt, nicht ich,« konnte er dem Hohenpriester sagen, als der Christusname ausgesprochen war.<sup>2)</sup> Er stellt an seine Richter keine königlichen Ansprüche, sondern bleibt im Kreuzeswillen und erwartet seine Herrlichkeit von Gott. Da er aber jetzt die Fragen, die ihn über sein königliches Recht verhören wollen, nicht mehr verhindern kann, so bekennt er sich ohne jede Beschränkung zum ganzen Inhalt des messianischen Berufs.

Die religiöse Höhe der jüdischen Führer, die in der Richtung des Zeugenbeweises sichtbar wird, ohne den ein jüdischer Prozess nicht denkbar ist, hat bewirkt, dass der Hauptpunkt, der den Streit zwischen ihnen erzeugt, ohne Verhüllungen ans Licht trat. Es kamen nicht politische Erwägungen und Nützlichkeitsberechnungen zur Verhandlung, sondern die Frage stellte sich so: ob Jesus Sünder sei. Dafür, dass er den Christusnamen beansprucht habe, wurden keine Zeugen aufgerufen; denn dies musste nicht erst bewiesen werden, genügte aber zu seiner Verurteilung noch nicht. Zu beweisen war, dass er sich ihn fälschlich im Streit mit Gott beilege. Kann man ihm nachweisen, dass er Gottes Gesetz verleugnet und übertreten habe, dann ist sein Anspruch auf den Christusnamen falsch. Der Christus ist vor Gott gerecht; in dieser Überzeugung blieben Jesus und seine Richter eins.

Die Jünger sahen darin die Rechtfertigung Jesu, dass die Zeugen mit seinem Wort über den Tempel seine Gegnerschaft gegen das Gesetz und gegen Gott beweisen wollten.<sup>3)</sup> Nicht sein Angriff auf den Markt wurde hiezu benützt, der leicht beweisbar war; denn mit ihm hatte er für die Heiligkeit des Tempels geeifert, und es war jedenfalls nicht offenkundig, dass er sich dadurch als Sünder erwiesen hatte. Dagegen hiessen die Richter jeden Gedanken an den Untergang des Tempels gotteslästerlich, vollends wenn er selbst ihn durch ein neues Heiligtum ersetzen will. Die Ahnung: er denke an ein neues Verhältnis zu Gott, für das der Tempel entbehrlich werde, weil vom Christus aus ein neuer Dienst

<sup>1)</sup> Darum legt der Passionsbericht darauf das starke Gewicht, dass Jesus öffentlich als Christus hingerichtet wurde; vgl. Paulus 1 Tim. 6, 12. —

<sup>2)</sup> Matth. 26, 64. — <sup>3)</sup> Matth. 26, 61.

Gottes entstehe, der den Tempeldienst hinter sich habe, machte alle zu seinen Gegnern.

Damit war dasjenige Wort gegen ihn gebraucht, durch das er seinen Tod mit der tiefsten Not Israels verbunden hat, nicht mit seiner Unkenntnis der göttlichen Regierung oder mit einer besondern Verirrung, sondern damit, dass es ihn deshalb nicht erträgt, weil er für sie Gottes Tempel ist. Weil er Gott offenbart und seine Gnade für die Gemeinde gegenwärtig macht, darum gewährt sie ihm in ihrer Mitte keinen Raum. Zugleich sprach er mit diesem Wort aus, warum er sich für unüberwindlich hält. Seine Siegesfreude und unerschütterliche Gewissheit des Lebens entsteht aus seiner Verbundenheit mit Gott, die ihn zum echten Tempel macht. Gott lässt nicht zu, dass menschliche Hände seinen Tempel zerstören; brechen sie ihn ab, so wird er wieder hergestellt. Nach dem Urteil Jesu erhielt dieses Wort eben jetzt seine Erfüllung. Er hat es darum, obwohl die Zeugen nicht mehr mit Sicherheit aussagten, was er über das Heiligtum gesagt habe, durch keine weitere Erklärung geschützt. Der Sinn seines Worts wird eben jetzt deutlich durch das, was geschieht. Jetzt schliesst Gott den alten Tempel, und schafft den neuen, den auferstandenen Christus, durch den die neue Gemeinde wird.

Darum kam die Verhandlung dadurch zum Abschluss, dass der Hohepriester ihn selber zur Erklärung aufforderte, ob er der Christus, der Sohn Gottes, sei. Die Verbindung des Christusnamens mit der Sohnschaft Gottes gab der Frage und der Antwort ihr Gewicht. Der, der das Königtum deshalb begehrt, weil er der Sohn Gottes ist, ist wirklich der Christus, und wenn es sich Jesus deshalb zuschreibt, weil er in der Sohnschaft Gottes steht, dann hat er den unbedingten Anspruch an die Herrschaft erhoben und von allen den religiösen Gehorsam verlangt.<sup>1)</sup> Er wich dem Angriff des Hohenpriesters nicht aus, sondern erklärt: die Macht des Verheissenen werde ihm jetzt zuteil. Von jetzt an, nachdem er den Tod gelitten hat, wird er zu Gottes Thron erhöht und durch seine neue Sendung in Herrlichkeit offenbar. Er spricht absichtlich nicht mit seinen eignen Worten aus, was er von Gott erwartet, sondern nur mit den beiden Schriftworten,<sup>2)</sup> die auch für seine Richter unantastbar

<sup>1)</sup> Vgl. Luk. 22, 70. — <sup>2)</sup> Ps. 110, 1 und Dan. 7, 13.



sind, und er spricht einzig von seiner Macht, nicht von seinen ethischen Zielen, nicht vom Geist und von der Wahrheit, durch die er regiert, weil er sein königliches Amt jetzt nicht begründet und verteidigt oder gar entschuldigt und »vergeistigt«, sondern einzig feststellt, dass er es hat, und zwar im ganzen Umfang, den die Schrift dem Wirken des Verheissenen gibt. Nach der Macht, nur nach ihr fragten die Gegner; von der Macht und nur von ihr sprach darum auch Jesus. Dadurch aber, dass er sich jene beiden Schriftworte aneignete als für ihn geschrieben, sprach er zugleich die Einzigkeit und Vollkommenheit seiner Sohnschaft Gottes aus. Weil er diese hat, darum erfüllt sich von jetzt an die göttliche Verheissung an ihm, und das war nach dem Urteil seiner Richter seine Lästerung. Die Machtfrage war auf ihrem Standpunkt entschieden. Seine Machtlosigkeit beweist, dass er diese Verbundenheit mit Gott nicht hat. Er ist von Gott verlassen. Da Jesus dies nicht zugibt, sondern sich die Gemeinschaft mit Gott zuschreibt, die ihn zu Gottes Thron erhebt, so lästert er. Damit war einzig das Schicksal Jesu zum Grund seiner Verurteilung gemacht. Weil er leidet, darum muss er sterben. Denn der Gott Israels ist ein Gott der Macht, der seinen Gesalbten beschirmt, erhöht und zur Herrschaft führt. Dass er, den Gott nicht schützt, sondern sterben lässt, dennoch auf Gott sich beruft, das war seine Lästerung.

Hier schied sich der Gedankengang Jesu und der seiner Gegner; beide waren darin eins: der Christus ist gerecht. Für seine Gegner ergab sich daraus, dass er triumphiert, weil er der Gerechte ist, für Jesus, dass er litt, weil er der Gerechte ist. Die beiden Christusgedanken standen damals klar gegeneinander. Der Christusgedanke des Rats hat seinen Inhalt am Erfolg, den der Gesalbte wirkt, am Wert seiner Leistung für das Volk und an der Macht, die ihm für diese zur Verfügung steht. Das inwendige, persönliche Verhältnis des Christus zu Gott bleibt Nebensache. Freilich muss er ein solches haben, da ihm Gott sonst nicht beistünde; aber das, dass ihm Gott beisteht, ist das wesentliche Merkmal, das sein königliches Recht feststellt. Der Christusgedanke Jesu ist dagegen auf seine Sohnschaft gestellt, auf seine inwendige Verbundenheit mit Gott. Über der Macht steht der Geist, durch den die Liebe Gottes und der Gehorsam ent-

stehn. Daraus folgt der Anteil an Gottes Macht, da Gott mit der ganzen Herrlichkeit seiner Gottheit bei ihm ist. Sein königliches Recht entsteht aber nicht erst aus seinem Machtgebrauch, vielmehr gewinnt er durch seine inwendige Verbundenheit mit Gott die Unabhängigkeit vom Erfolg und das Vermögen, als der in den Tod Gegebne Gottes gewiss zu sein und seine Sohnschaft und Herrschaft zu bezeugen, nicht trotzdem, sondern weil er leidet, deshalb leidet, weil er das Böse ablehnt, Gottes Gesetz erfüllt und im Gehorsam gegen Gott bleibt, auch wenn er sterben muss. Das Synedrium hätte seine ganze religiöse Theorie und Praxis umformen müssen, wenn es sich auf einen Gottesgedanken einlassen wollte, der die Sohnschaft Gottes und die Herrschaft über die Menschheit mit dem Kreuzeswillen vereinbar macht. Nur durch das Eingehn auf Jesu Busswort wäre dies möglich geworden; dazu war es nun zu spät.

Auch vor Pilatus hat Jesus sein Königtum vertreten, nicht mit Worten, die ihm unverständlich bleiben mussten, darum nicht mit Berufung auf die Schrift und die Eschatologie, sondern dadurch, dass er ihm zeigt, wie er sein Königtum durch sein Wort besitzt und vollführt.<sup>1)</sup> Er gab auch Pilatus damit die Antwort auf das, was er fragte; denn ihm lag es nicht an dem, was sein wird, sondern an dem, was Jesus tat und ist, wie er jetzt zu herrschen gedenkt. Indem er sich als den Zeugen der Wahrheit bezeichnet, spricht er aus, was ihn so über alle erhöht, dass er doch mit der Menschheit vollkommen vereint ist und zum Schöpfer der neuen Gemeinde wird. Er macht dadurch zugleich deutlich, wie er den Herrscher- und den Kreuzeswillen in sich vereint, warum ihn sein Königtum wehrlos macht und zum Leiden verpflichtet und ihm doch eine Macht verleiht, die durch sein Kreuz nicht angetastet wird. Eine Verkrümmung des Ziels Jesu nach der gnostischen Seite tritt dadurch, dass er seine Herrschaft durch die Bezeugung der Wahrheit herstellt, ebensowenig ein, als wenn er Gottes Herrschaft sich durch das Wort vollziehen lässt. Denn die Wahrheit macht Gottes Verhältnis zum Menschen sichtbar und gibt darum nicht nur dem Denken seinen Stoff, sondern auch der Liebe und dem Werk die Regel. Darum eint sich

<sup>1)</sup> Joh. 18, 37.

auch in der Bezeugung der Wahrheit die Anbietung der Gnade mit dem Vollzug des Rechts.<sup>1)</sup>

Wie vom Abschied von den Jüngern, so sagt Johannes auch von den letzten Stunden Jesu, als das Urtheil über ihn erging, dass der Wahrheitsgedanke ihn erfüllte und ihm seine Stärke gab. Eben jetzt, wo Schein, Schauspielerei und Lüge den Kampf gegen ihn führen, wo die Priester zum Schein für Gottes Ehre streiten und ihn mit der Lüge, er sei ein Lästerey Gottes, verfolgen, wo Israel zum Schein als das heilige Volk auftritt, das einen falschen Christus nicht ertrage, und gleichzeitig zum Schein dem Römer sich unterwirft, als wäre es für die Herrschaft des Kaisers besorgt, wo auch Pilatus zum Schein wie ein Richter handelt, während ihn ganz andere Erwägungen leiten als die Gebundenheit an das Recht, sieht Jesus das, was ihn von allen trennt und über alle erhöht, darin, dass er sich in den Dienst der Wahrheit stellt und seinen Beruf darin hat, ihr Mund zu sein und sie in der Menschheit zur Bezeugung zu bringen. Das gibt ihm die Festigkeit, die den Kampf nicht fürchten und dem Kreuz nicht ausweichen kann; der Zeuge kann nicht schweigen. Zugleich erläutert er dadurch soweit, als es im Gespräch mit einem Römer möglich war, warum er in seiner Geduld keine Abweichung von seinem Herrscheramt erkennt und dieses durch den Kreuzesweg nicht verletzt, sondern erfüllt. Denn mit Gewalt ist der Wahrheit nicht zu dienen. Wer sie offenbaren will, muss sich zum Leiden bereit halten; er wird in der Welt des Scheins und der Lüge von denen bekämpft werden, die gegen die Wahrheit streiten. Es wird ihm aber durch diesen Streit seine Macht nicht genommen, weil die Wahrheit dem Menschen nicht fremd ist, sondern ihn innerlich berührt und bewegt, so dass aus ihr sein Leben erwachsen kann. Alle die, die an der Wahrheit den Grund ihres Verhaltens haben, sind seine Gemeinde; sie sammeln sich um den Zeugen der Wahrheit und haben an seiner Stimme das, was sie regiert. So erlangt seine Herrschaft die universale Grösse; denn sie reicht soweit, als die Macht der Wahrheit reicht. Und doch bleibt gleichzeitig ihre Einheit mit dem göttlichen Recht deutlich, das scheidend durch die Menschheit geht, und die vom Eigenthum des Christus trennt, die mit der Wahrheit

<sup>1)</sup> Vgl. S. 325.

brachen. Damit war für jeden Erkenntnisstand fasslich und doch tief und deutlich ausgesprochen, was Jesus vor dem Kreuz und am Kreuz als sein königliches Werk empfand. Indem er sich als den Zeugen der Wahrheit beschrieb, machte er nochmals die Einheit sichtbar, die für ihn zwischen der Gnade und dem Gericht, zwischen der Busse und dem Reich und darum auch zwischen dem Kreuz und seinem königlichen Ziel bestand.

## VIII.

### Der Sohn Gottes.

#### 1.

#### Die Einheit des königlichen Willens mit der Sohnschaft Gottes.

Den Christusgedanken sonderte Jesus nicht vom Sohnesgedanken ab, sondern beide durchdringen sich wechselseitig. Bei der Taufe wird seine Sohnschaft offenbar; damit ist er aber unmittelbar auch als der Gesalbte bezeichnet; denn die Sendung des Geists verleiht ihm das Vermögen zum Werk. Der Versucher richtet seinen Angriff gegen seine Sohnschaft; wie sich Jesus als Gottes Sohn zu verhalten habe, darüber trifft er in jenem Kampf die Entscheidung. Aber auch dieser Vorgang zeigt, dass sich der Sohnes- und der Christusgedanke in ihm zu einem einzigen Bewusstsein vereinen. Denn seine Entscheidung bezieht sich darauf, wie er seine Macht gewinnen und gebrauchen wolle. Weil er Sohn ist, ist seine Macht über jede Begrenzung hinausgehoben, weil sie ihren Grund in Gottes Macht hat. Darum muss er die Verführung zum falschen Machtgebrauch ausschliessen, und durch die Richtigkeit dieser Entscheidung bleibt er in der Verbundenheit mit Gott, die ihm als dem Sohn gegeben ist. Mit dem Bussruf handelt er messianisch und sammelt seine Gemeinde; aber der Bussruf ist gleichzeitig auch auf seine Sohnschaft begründet. Weil er der Sohn ist, verlangt er für Gott, was Gottes ist, eifert er für das Haus seines Vaters



und scheidet er sich von allen, die ihr Leben nicht von Gott empfangen haben.<sup>1)</sup> Den Jüngerverband stiftet er als der Christus; aber alles, was er den Jüngern gewährt, ist in seiner Sohnschaft begründet. Weil er der Sohn ist, ruft er alle zu sich, damit sie von ihm lernen und ihm gehorchen; darum vereint er sich mit denen, die den Willen seines Vaters tun. Deshalb ist seine Fürsprache für sie mächtig, und das Gebet der Jünger erhörlich und Gottes Offenbarung ihnen gewährt.<sup>2)</sup> Im letzten Gericht wird seine Herrschaft offenbar; es hat aber zugleich in seiner Sohnschaft seinen Grund. Weil er der Sohn ist, hat Gott den Seinen die Throne bei ihm bereitet, und deshalb richtet er die, die den Willen seines Vaters nicht tun, und deshalb öffnet er das Reich allen Gütigen, weil ihnen sein Vater seinen Segen gab.<sup>3)</sup>

Bei Johannes tritt die Einigung des königlichen Willens mit der Sohnschaft noch stärker hervor, weil er den Blick seiner Leser beständig auf die Verbundenheit Jesu mit dem Vater richtet. Wie es in der Menschheit zum Wirken des Geists kommt, durch den ihr neues Leben entsteht, erläutert Jesus in der Rede an Nikodemus durch die Vollständigkeit und Einzigkeit seiner Sohnschaft; sie bewirkt, dass er auf die Menschen als das Licht wirkt, und gibt dem Glauben an ihn die errettende Macht. Die Rede, die die Scheidung Jerusalems von Jesus bewirkt, entwickelt den ganzen Messianismus bis hinaus zur Erweckung der Toten auf Grund des Sohnesgedankens. An den dem Tod Jesu vorangehenden Festen steht die Forderung des Glaubens, die Jesus erhebt, im Mittelpunkt des Kampfs. Er begründet sie durch die messianische Verheissung, nicht so, dass er Gottes Herrschaft, die das ewige Leben und die vollendete Gemeinde schafft, beschriebe, sondern so, dass er durch kurze Sprüche der messianischen Hoffnung die Erfüllung verspricht. Da aber die Glaubwürdigkeit seiner Verheissung auf seiner Verbundenheit mit Gott beruht, und seine Gegner diese leugnen oder bezweifeln, so stellt sich seine Sohnschaft Gottes in den Mittelpunkt des Kampfs. Seinen Abschluss findet er dadurch, dass Jesus auf der einen Seite den Juden sagt: sie seien durch ihr Lügen und Morden Kinder des Satans geworden, auf der andern Seite seine Sohnschaft Gottes bis zu ihrem

<sup>1)</sup> Matth. 21, 33—41. Joh. 2, 16. Matth. 15, 13. — <sup>2)</sup> Matth. 11, 27—30, 12, 50. 10, 32. 33. 18, 19. 16, 27. — <sup>3)</sup> Matth. 20, 23. 24, 29. 7, 21. 25, 34,

Ursprung in Gottes ewigem Wesen enthüllt. Damit ist die Scheidung, die sie voneinander trennt, völlig beleuchtet; sie ist so unversöhnlich, wie der Gegensatz, der zwischen der Wahrheit und der Lüge, der Liebe und dem Hass, Gott und dem Teufel besteht. Das führt aber bei Johannes keine Verdunklung des Christusgedankens herbei. Jesus spricht nicht nur dann, wenn der Anschluss an ihn fest werden soll, mit dem Christusnamen sein Ziel aus,<sup>1)</sup> sondern aus ihm entsteht, ebenso wie bei Matthäus, sein ganzes Handeln. Der Sohn Gottes kommt bei Johannes nicht zur Darstellung seiner göttlichen Natur oder einer wunderbaren Kraft, sondern zur Vollendung eines Werks in die Welt, und dieses besteht in der Sammlung der Gemeinde; das heisst: er ist der Christus. Nicht seiner selbst wegen zum eignen Genuss, auch nicht zur Mitteilung einer Theorie ist er da, sondern um zu herrschen, nicht im Sinn des Egoismus, der aus der eignen Erhöhung die Erniedrigung der andern macht, sondern im Sinn der Liebe, die ihnen zum eignen Anteil an Gott verhilft und sie dadurch befreit. Um die Verderbenden zu retten, kam er. Deshalb folgt auf die Offenbarung seiner Sohnschaft das Hirtenbild, das den Christusgedanken entwickelt, zuerst so, wie sein Wirken durch den Dienst seiner Jünger vermittelt ist, da er als die Türe die rechten Hirten zur Gemeinde führt, dann so, wie er selbst als ihr Hirt ihre Sammlung und Führung, Beschirmung und Versorgung bewirkt. Ebenso stellen der Weinstock, das Brot, welches das ewige Leben gewährt, und der zu Gott leitende Weg das messianische Werk Jesu dar. Sein Schlusswort ist die Bitte, dass die Jünger eins seien, »wie wir eins sind«; denn sein Ziel ist die geeinigte Gemeinde, die mit Gott und miteinander verbunden ist. Ihre Einheit entsteht von ihm aus und wird durch die Einigung mit ihm erlangt. Das ist der messianische Gedanke, nicht nur als nicht assimilierter Rest aus der ältern Tradition, sondern als das Grundelement, von dem aus das ganze Bild Jesu entworfen ist. Begründet wird aber der Berufswille Jesu, der sich im Christusnamen Ausdruck gibt, auf seine Sohnschaft, auf seinen innern Anteil am Vater, der ihn nicht nur zur Menschheit, sondern zuerst zum Vater hin wendet, so dass seine Gemeinschaft mit dem Vater den inwendigen Besitz Jesu ergibt vor allem Wirken nach aussen,

<sup>1)</sup> Joh. 1, 41. 49. 4, 26. 42. 9, 22. 10, 24. 11, 27.

vor aller Ausübung seines Herrscheramts. Dadurch ist aber dieses nicht herabgesetzt, sondern begründet, weshalb auch bei Johannes jede Betrachtung der Sohnschaft Jesu abgewehrt bleibt, die sie nicht als den Grund seines Werks auffasst, sondern für sich selbst zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen sucht.

Obwohl beide Begriffe miteinander fest verbunden sind, heben dennoch alle Berichte hervor, dass sich Jesus in seiner Aussage über sich selbst beim Sohnesgedanken anders als beim Christusgedanken verhielt. Jenen spricht er öffentlich aus, bezeugt ihn seinen Hörern und verteidigt ihn vor seinen Gegnern, während dieser gemieden wird. Nachdem Jesus sogar die Aufforderung des Täufers nicht mit dem Christusnamen beantwortet hat, folgt im selben Zusammenhang bei Matthäus die Einladung aller zu ihm durch die Bezeugung seiner Sohnschaft nach ihrer Einzigkeit und Vollständigkeit.<sup>1)</sup> Bei Johannes steht neben seinen absoluten Sätzen über die Sohnschaft der Vorgang in der Tempelhalle, wo ihm der Vorwurf gemacht wird: er versetze absichtlich das Volk in ein unsichres Schwanken, weil er ihm die entschiedene Aussage über sein königliches Recht verweigere. Jesus widersteht jedem Zwang, der ihn nötigen will, sich vor die Gemeinde als ihren König zu stellen. Ebenso wenig gibt er sich freilich eine mysteriöse Miene, wie ein Stifter einer Geheimlehre, der für das Volk zu vornehm ist, sondern er bringt seine Sendung durch das Hirtenbild auf den höchsten Ausdruck. Der Christusname dagegen, auf den sie gespannt lauschen, bleibt ihnen versagt.<sup>2)</sup>

Hier waltet nicht Willkür. Mit seiner Sohnschaft spricht er aus, was Gott für ihn ist, und das gibt er keiner Verdunkelung und Verleugnung preis. Zum Vater sich zu bekennen, rechnet er immer und öffentlich zu seiner Pflicht. Dafür müssen auch im Bewusstsein seiner Hörer die Bedingungen zum Verständnis vorhanden sein, weil auch sie in ihrem Mass ein Bewusstsein Gottes haben und darum beurteilen können, was göttlich ist und was es nicht ist, ob er aus sich selber spricht oder vom Vater kommt; wenn sie dafür kein Auge haben, so offenbaren sie dadurch ihre Gottlosigkeit. Für die Forderung, die er durch den Christusnamen an sie stellt, ist dagegen die Begründung erst dann her-

<sup>1)</sup> Matth. 11, 27. — <sup>2)</sup> Joh. 10, 23—28.

gestellt, wenn sie seine Sohnschaft Gottes sehn. Sein Verhältnis zur Welt, wie er es durch den messianischen Gedanken bestimmt, ist das zweite und abgeleitete, das nicht für sich zur Bezeugung kommen kann, und so lange verschwiegen wird, als seine Verbundenheit mit Gott bestritten wird. Es überragt zugleich wegen der eschatologischen Bedeutung des Christusgedankens die Gegenwart. Dass er dagegen an Gott für seinen ganzen Lebensstand den Grund und Geber hat, das ist das Gegenwärtige und von ihm Erlebte, was er bezeugen darf und gegen die, die Gottes Werk verkennen, verteidigen muss.

Aus der Verbundenheit der beiden zentralen Anschauungen, die ihn inwendig bestimmen, ergab sich, dass sein Verhalten gegen die Welt und sein Verhalten gegen Gott zur Einheit verwachsen. Seine Gemeinschaft mit Gott gibt ihm Beruf, Pflicht und Arbeit; ebenso ist seine Arbeit und Herrschaft völlig in seine Beziehung zu Gott hineingesetzt und wird Gottesdienst, Religion. Weil er seine Sohnschaft messianisch verstand und durch sie sein Amt erhält, dachte er bei ihr nicht an die Steigerung seines eignen Lebens und machte sie nicht zum Gegenstand des Genusses. Sie wird ihm zum Grund der Tat. In der Beziehung zu Gott erhält er auch eine solche zu den Menschen. Weil er der Sohn ist, ist er für die Gemeinde da, und was Gott für ihn ist, offenbart sich in dem, was er den Menschen tut und gibt. Das gibt seinem Umgang mit Gott die Grösse, weil er sich nicht auf den Inhalt seines eignen Lebens beschränkt, sondern alles mit umfasst, was er im Verkehr mit der Welt zu vollbringen hat, und seinem Umgang mit den Menschen die Tiefe und Kraft, weil er seinen Grund und sein Ziel in seiner Gemeinschaft mit dem Vater hat. Dass Jesus die Sohnschaft und das königliche Amt miteinander vereint, und dass er in seiner Frömmigkeit das Empfangen und das Wirken, die Gebundenheit des Gehorsams und die Freiheit der Liebe, die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen, die Religion und die Moral eint,<sup>1)</sup> das sind miteinander parallel laufende Willensformen; mit der einen war die andre da.

Weil er den Sohnesgedanken in sich trug, hat kein anderer Berufswille in ihm Raum als der königliche. Der Christusgedanke besitzt für ihn dieselbe unmittelbare Gewiss-

<sup>1)</sup> Vgl. S. 307—310.



heit, wie der Sohnesgedanke,<sup>1)</sup> obwohl er sich mit dem königlichen Ziel die Stellung des Mittlers zwischen Gott und der Welt gibt. Denn sie soll durch die Herrschaft des Christus Gottes Herrschaft, durch das Vergeben des Christus Gottes Gabe empfangen. Gleichwohl erscheint die Funktion des Mittlers, die am Christusgedanken untrennbar haftet, nirgends als ein Ziel, nach dem er erst zu streben hätte. Die Macht und Pflicht zu ihr ist ihm gegeben; denn er ist der Sohn, der Gott nicht erst sucht, sondern hat, und seine Gabe nicht erst zu erlangen strebt, sondern sie besitzt und darum der Gemeinde geben kann. Als der Sohn weiss er, dass ihm der Vater seine vollkommene Liebe gibt, und diese hat ihre Vollendung darin, dass er in ihm wirkt, so dass sein Werk durch den Sohn geschieht. Die von der Sorge freie Sicherheit, mit der Jesus sein Verhältnis zum Vater betrachtet, umfasst auch sein Mittler- und Christusamt. Er muss es sich nicht erst verschaffen; es ist sein um deswillen, dass er der Sohn ist.<sup>2)</sup> Mit der Sorge fällt für ihn auch das Bedürfnis fort, sich eine Theorie zu bilden, durch die er sich oder den Jüngern die Übertragung der göttlichen Werke an ihn zu erklären versucht.<sup>3)</sup> Die Entwicklung des Liebesgedankens bis dahin, wo die Liebe zur Gemeinsamkeit des Wirkens wird, genügt ihm hiezu völlig. Damit spricht er aber einen Gedanken aus, der im Sohnesbewusstsein unmittelbar enthalten ist.

Durch die Begründung des königlichen Gedankens in der Sohnschaft bekommt er seine alles umfassende Erhabenheit. Denn Jesus stellt sich Gott nicht als ein einsames Wesen wie ein in sich verschlossenes Ding vor, sondern denkt ihn immer in seiner Beziehung zur Welt als den, der alles umfasst und regiert. Die Gemeinschaft mit ihm einigt ihn darum mit dem, der herrscht, und ihre Vollkommenheit

---

<sup>1)</sup> Wer Jesus ohne den Christusgedanken zu verstehen sucht, muss auch seinen Sohnesgedanken streichen. — <sup>2)</sup> Die Sicherheit, mit der er den Mittlergedanken in sich trägt, wird darin sichtbar, dass er ihn auch auf die Jünger erstreckt, indem er ihrer Funktion eine religiöse Bedeutung gibt. Sie erhalten von ihm den Schlüssel zum Reich. — <sup>3)</sup> Dass sich keine Theorie über die Notwendigkeit des Amtes in seinem Verhältnis zur göttlichen Wirksamkeit bei ihm findet, steht damit parallel, dass er auch über die Wirkung des Gebets auf Gott und über die Bedeutung des menschlichen Willens für die göttliche Regierung keine Theorien schafft.

besteht darin, dass alles dem Sohn übergeben ist und alles, was Gott gehört, auch ihm gehört.<sup>1)</sup> Darum hat Jesus die Verbindung der Sohnschaft mit der Herrschaft auch durch den Begriff »Erbe« verdeutlicht, der ihm durch Ps. 2 gegeben war und an der Vergleichung seines Verhältnisses zu Gott mit der menschlichen Sohnschaft unmittelbar haftet.<sup>2)</sup> Da Gottes Eigentum, dessen Erbe der Sohn ist, nicht in Dingen besteht, sondern in der von ihm berufenen Gemeinde, so ist diese, weil sie Gott gehört, auch das Eigentum des Sohns. Ihr Gehorsam und ihr Glaube und ihre Ehrung gehören ihm, weil sie dem Vater gehören. Eine Beziehung auf die Zukunft erhält der Gedanke in derselben Weise, wie Gottes Herrschaft noch der Zukunft angehört. Doch hat die vom Erbrecht hergenommene Vergleichung die Verbindung der Sohnschaft mit dem königlichen Ziel nicht erzeugt, sondern nur verdeutlicht; sie hat für Jesus unmittelbare Festigkeit, weil er sich Gottes Liebe als vollkommen denkt.

Die Verbindung der Sohnschaft mit dem königlichen Ziel gibt ihm auch jene Innerlichkeit, die Jesus zu jeder Entsagung fähig macht. Denn der Sohnesgedanke erstreckt seine Pflicht auf die tiefsten Anliegen der Gemeinde. Es gab keinen höhern Gesichtspunkt, aus dem sie betrachtet werden konnte, als den, dass sie aus Gottes Söhnen bestehe. Damit ist Gottes Gnade nicht auf einen vereinzeltten Vorgang bezogen, sondern der Mensch erhält mit seinem gesamten Lebensstand den Ursprung und das Ziel in Gott, und hiefür setzt Jesus sein Wirken ein. Weil die Sohnschaft Gottes sein Besitz und seine Gabe ist, die er der Gemeinde verschafft, darum war ihm kein anderer Amtsgedanke möglich als der königliche, darum sondert er ihn aber von allen eigensüchtigen und sinnlichen Zwecken ab. Er kann ihn nun auch festhalten, wenn ihn bloss seine Gefährten anerkennen und ihm um seinetwillen das Kreuz beschieden ist. Denn von der Sohnschaft Gottes und einzig von ihr aus entsteht alles Glück und alle Pflicht; von ihr aus wird die Gemeinde in allen ihren Verhältnissen erneuert und zur Vollendung gebracht. Weil er sie hat, darum ist er der Christus auch am Kreuz und durch das Kreuz.

Weil er seine Verbundenheit mit Gott als vollständig empfindet, hat er den Prophetennamen nicht für sich ge-

<sup>1)</sup> Matth. 11, 27. Luk. 15, 31. Joh. 17, 10. — <sup>2)</sup> Matth. 21, 38.

braucht und den Inspirationsgedanken nicht auf sich angewendet. Wir haben keinen Spruch Jesu mit der prophetischen Formel: »So spricht der Herr«. Daran hat ihn nicht nur die enthusiastische Fassung verhindert, die die Gemeinde dem Inspirationsbegriff gab, da sie lehrte: der Prophet müsse in die vollständige Passivität herabgedrückt sein, damit er Gottes Wort sagen könne, der Leier ähnlich, auf der ein Künstler spielt. So tritt das göttliche Wort nicht in den Propheten hinein, sondern fährt, ohne dass er selbst eine Gabe empfängt, über ihn hinweg. Aber der Inspirationsgedanke war der Reinigung fähig, und Jesus verwendete ihn auch in einer gereinigten Gestalt nicht für sich; denn der Inspirationsbegriff beschränkt den Verkehr Gottes mit dem Menschen auf vereinzelte Vorgänge, die sich von seinem übrigen Lebensstand absondern und nur im Zusammenhang mit besondern Aufträgen eintreten. Das blieb hinter dem zurück, was Jesus als seine Sohnschaft in sich besitzt, die ihm die vollständige und bleibende Gemeinschaft mit Gott gewährt. Mit dem Sohnesnamen bezog er Gottes Beteiligung an seinem Leben nicht nur auf sein Bewusstsein, so dass ihm Gedanken und Worte gegeben würden, sondern einheitlich und ganz auf sein »Ich«. Er weiss sich durch Gott nicht nur in einzelnen Erkenntnissen, sondern in seinem Wollen und Wirken bestimmt. Darum war für ihn Gott nicht nur der Inspirierende, sondern der Erzeugende, und darum hat er seinen Beruf nicht durch den Propheten-, sondern durch den Christusnamen ausgedrückt.

Darum ist auch die Formel »Ekstase« für Jesu Bewusstsein nicht zutreffend, weil auch diese Vorstellung dualistisch ist und den inwendigen Akt in auseinander fallende Prozesse zerlegt. Sie bietet sich deshalb an, weil das Bewusstsein Jesu einzigartig bleibt und sich mit dem uns gegebenen nicht deckt. Aber es haftet an ihr das Merkmal der stossweisen, abrupten und naturwidrigen Bewegung des innern Lebens, das den Aussagen Jesu über sich widerspricht. Es mögen sich in ihm, z. B. beim Gebet, nicht selten Vorgänge gezeigt haben, die die religiöse Psychologie als »Ekstasen« benennen kann. Der gesamte Bestand seiner Aussagen macht aber deutlich, dass sich diese nicht aus seinem bleibenden Bewusstsein als vereinzelte Höhepunkte herausheben, auf die seine Gewissheit Gottes einzig oder überwiegend be-

gründet wäre, sondern sie dienen ihm als Bezeugung seiner bleibenden, vollendeten Verbundenheit mit Gott, die sein waches, in den natürlichen Formen geschehendes Leben ebenso umfasst, als jene vereinzelter Vorgänge.

Der Bericht des Johannes steht dem des Matthäus genau parallel. Dadurch, dass Johannes die Gemeinschaft Jesu mit dem Vater an den konkreten Bewegungen seiner Seele aufzeigt, entsteht zwar eine Parallele zum Inspirationsvorgang, doch nicht so, dass Johannes die Sohnschaft Jesu als eine Reihe von Inspirationen und Ekstasen deutete. Der beständige wache Verlauf seines innern Lebens wird dadurch durchaus nicht entwertet, vielmehr bildet es einen Hauptpunkt in der Johanneischen Darstellung, dass Jesus in einem seiner selbst mächtigen Bewusstsein das Wort und Gebot des Vaters empfängt und nun mit dem freien Akt der gehorchenden Liebe jenes verkündigt und dieses erfüllt. Daher entsteht aus jenen Bezeugungen Gottes in seinem Innenleben keine Schwankung, so dass er jetzt in den Verkehr mit Gott träte, hernach wieder aus ihm herabsänke, jetzt beim Vater wäre und dann wieder bei sich selbst, sondern seine Verbundenheit mit Gott ist als eine stetige beschrieben, und gerade weil sie dies ist, wird sie auch in konkreten Erlebnissen sichtbar und wirksam. Das Sein und der Akt sind hier, wie überall bei Johannes, nicht gegeneinander in Spannung gebracht, sondern das Wesen erzeugt den Akt, in dem es sich offenbart und erhält.

Die Verbundenheit mit Gott, die er als Sohnschaft empfindet, besteht nicht nur darin, dass er ihm für seinen Willen Normen gibt, sondern er schreibt sich eine vollständige Willensgemeinschaft mit dem Vater zu, die Lebensgemeinschaft ist und ihm darum auch an der Kraft und am Wirken des Vaters Anteil gibt. Deshalb hat er das vom Knecht entlehnte Bild zwar benützt, um in den Jüngern den Berufswillen zu erwecken und zu regeln, es dagegen nie für sein eignes Verhältnis zu Gott gebraucht. Vor die Menschen tritt er als ihr Diener, vor Gott als der Sohn. Zwar ist auch der Knecht völlig an den Herrn gebunden, gehört ihm als sein Eigentum und tut seine ganze Arbeit für ihn. Darum war das Bild für Jesus brauchbar, um den Jüngern ihre Beziehung zu ihm und zu Gott zu verdeutlichen. Aber neben der Sohnschaft bleibt die Gemeinschaft, die den Knecht mit



dem Herrn verbindet, unvollständig, weil sie nicht im Wesen, sondern nur im Willen des Herrn, nicht in der Zeugung, sondern nur im Recht begründet ist. Sie bleibt deshalb auch löslich, da der Herr den Knecht weggeben kann, und die Abhängigkeit begründet hier nicht die Freiheit, weil der Knecht nicht auch die Erkenntnis, sondern nur das Gebot erhält und den Gehorsam leisten muss, ohne dass die Liebe von ihm erwartet wird.<sup>1)</sup> Darum hat Jesus seine Gebundenheit an Gott nicht Knechtschaft, sondern Sohnschaft Gottes genannt, und darum entsteht ihm aus ihr auch der königliche Wille.

Weil er als Sohn der Mittler zwischen Gott und der Gemeinde ist, stellt Gott selbst die Vermittlung zwischen sich und ihr her. Sie kommt nicht durch etwas für Gott Fremdes zustand. Denn das Wirken des Sohns beruht auf dem, was er empfängt, und verschafft der Gemeinde, was Gott zuerst ihm selbst gewährt. Darum stellt der Mittlergedanke Jesu Gott nicht in die Entfernung weder von ihm selbst, noch von der Gemeinde, sondern bewirkt ihre Einigung mit ihm. Daher hat Jesus sein Ziel nicht durch den Priestergedanken ausgedrückt, obwohl er Psalm 110 als das für ihn bestimmte göttliche Wort las und der Verheissene dort als der ewige Priester beschrieben ist. Denn der Priester steht in der Gemeinde und tritt als ihr Vertreter vor Gott, um für sie die göttliche Gnade zu suchen und ihre Gaben für sie zu erlangen. Jesu Gedankengang hat aber seinen Ausgangspunkt nicht in der Gemeinde, sondern in Gott, nicht in ihrer Geschiedenheit von Gott, die sie arm und hilfsbedürftig macht, sondern in seiner Verbundenheit mit ihm, die ihn fähig macht, ihr seine Gaben darzubieten. Darum lag es ihm näher, sich mit dem Tempel zu vergleichen als mit dem Priester, weil der Tempel der Ort ist, wo die Gemeinde Gott findet und seine vergebende Gnade empfängt.<sup>2)</sup>

Wird der Christusgedanke vom Sohnesgedanken abgesondert, dann kann der Christus leicht als der für Gott wirkende vorgestellt werden, so dass erwogen wird, worin

<sup>1)</sup> Joh. 8, 35. 15, 15. Es steht damit in Zusammenhang, dass Jesus für sein eigenes Verhältnis den Lohnbegriff nicht heranzieht, obwohl auch für ihn die Erfüllung seines Diensts die Bedingung zu seiner Verherrlichung ist. — <sup>2)</sup> Matth. 12, 6. Joh. 2, 19. Zum Fehlen der priesterlichen Formeln vgl. S. 388.

seine Leistung zur Verherrlichung Gottes bestehe. Jesu Wort nimmt diese Richtung nie, die ihn dazu geführt hätte, sich selbständig neben den Vater zu stellen und ihn als den Empfangenden, sich als den Gebenden zu denken. Er geht stets von der vollkommenen Bereitwilligkeit Gottes aus, der Gemeinde alles zu geben, was sie bedarf, und von seiner vollkommenen Abhängigkeit vom Vater aus, durch die er sein ganzes Wirken aus dem Vater nimmt. Weil der Weingärtner den Weinstock gepflanzt hat, darum wächst und trägt er Frucht für ihn.<sup>1)</sup>

Es darf von den beiden Überzeugungen Jesu nicht einzig die eine als die begründende und regierende, die andre nur als die begründete und dienende beurteilt werden. Es ist nicht richtig, das Sohnesbewusstsein einzig aus dem Amtsbewusstsein abzuleiten, etwa mit der Formel: Jesus habe seine Sohnschaft »theokratisch« verstanden, womit gesagt sein soll: durch die Grösse seiner Leistung für die Gemeinde habe er die Gewissheit in sich erweckt, Gott sei ihm zu besonderer Verbundenheit gegenwärtig. So verliert er sein inwendiges Eigentum, das er in seiner Beziehung zu Gott hat und das in seiner Beziehung zur Menschheit nicht aufgeht. Während sein Christusamt mit einem grossen Teil seiner Leistungen noch in die Zukunft fällt, war ihm seine Sohnschaft nicht bloss eine Weissagung und entstand nicht erst aus seinen Erfolgen, sondern war sein gegenwärtiger Besitz durch die Gabe des Vaters und er sah in ihr den Grund seiner Macht. Weil die Verbundenheit mit Gott für den, der sie hat, zum Anfang und zur Wurzel für alles Erleben und Wirken wird, besitzt der Sohnesgedanke die Priorität. Aber der Grund erweist sich als Grund dadurch, dass er seine Folge schafft. Daher ist Jesus durch die Erfüllung seines Berufs der Sohn und steht deshalb, weil er für die Welt zum Christus wird, in der Liebe des Vaters. Sein Werk an der Menschheit begründet das, was Gott für ihn ist.

Auch an dieser Stelle gewährt uns seine Weisung an die Jünger Einblick in sein eignes Verhalten. Für die Jünger

---

<sup>1)</sup> Die Christologie der Apostel bestätigt den Bericht über Jesu Stellung; auch sie setzt den Christus in die Einheit mit dem Vater und wendet ihn als den Bringer der göttlichen Gabe zur Menschheit hin. Über die besondere Stellung des Hebräerbriefts in dieser Frage ist im zweiten Teil zu sprechen.

band er den Dienst und den Anteil an Gott untrennbar zusammen. Sie werden aber nicht erst durch die Vollendung ihres Apostelwerks seine Jünger und Gottes Söhne, sondern sie sind es durch ihre Berufung zu ihm. Ihre Einsetzung in die Freundschaft Jesu findet nicht erst am Schluss der für ihn getanen Arbeit als Lohn für ihr vollbrachtes Werk statt. Sie ist seine Gabe, die er jetzt ihnen gewährt. Aber ebensowenig fügt Jesus ihr Amt nur nachträglich zu ihrer Frömmigkeit hinzu, sondern es ist ihnen durch ihre Berufung erteilt, die ihnen durch die Unterlassung ihres Diensts verloren geht. Sie behalten ihre Kindschaft Gottes nur durch die Treue, mit der sie ihre Arbeit tun. Daran wird sichtbar, wie er auch für sich selbst die Sohnschaft und sein königliches Werk in einen einzigen, untrennbaren Willen vereinigt hat.

Wenn der Gottesgedanke den Denkkakt regiert, so stellt sich notwendig das Sein über das Werden; denn die Vollkommenheit Gottes gibt seiner Beziehung zu uns die geschlossene Vollendetheit und hebt sie über die Unfertigkeit und Langsamkeit des Werdens und Wirkens hinaus. Jesus ist Sohn; er wird es nicht erst durch sein eignes Verhalten und Werk; und so sind auch die Jünger Gottes Söhne dadurch, dass sie berufen sind. Den Gedanken: der Sohn stelle selber die Sohnschaft her, hätte Jesus nicht nur als widersinnig empfunden, weil er den Hauptpunkt an der Sohnschaft kassiert, sondern auch als unförmig, weil er die kausale Macht in das menschliche Verhalten verlegt und Gott erst an die zweite Stelle setzt. Allein das Sein, das durch die Beziehung zu Gott entsteht, ist für Jesus nicht leer und dem Dasein der Dinge vergleichbar, sondern ist Leben. Der Satz des Sohns: »Ich bin« ist eins mit »Ich lebe«, und das Leben vollzieht sich im Wollen und Wirken, und deshalb besitzt Jesus seine Sohnschaft durch das, was er tut.

Weil Jesus als der Sohn der Christus ist, war er sowohl gegen die judaistische Fassung des königlichen Amts, als gegen die gnostische Fassung der Sohnschaft Gottes verschlossen. Jene liegt hinter ihm, weil er durch sein königliches Ziel nicht von Gott weg in die Welt hineingezogen, sondern zu ihm hingewendet wird, da er sein königliches Recht als der Sohn hat und übt. Damit ist es gegen jede selbstische Verkehrung gesichert und kann sich nie dem

Willen öffnen, Gottes Herrschaft zu ersetzen. Für ihn ist die Überwindung der Welt Gehorsam gegen Gott, die Unterwerfung unter Gott Macht über die Welt. Daher kann sie Unbegrenztheit und Vollständigkeit erhalten nicht zur Beeinträchtigung, sondern zur Offenbarung der Einzigkeit und Hoheit Gottes.

Ebenso vollständig ist die Verslossenheit Jesu gegen die gnostischen Gedanken. Wenn nach der verbreiteten gnostischen Denkweise in einem Menschen der Vorzeit oder Gegenwart ein himmlisches Wesen oder eine göttliche Kraft anwesend gedacht wurde, so entstand daraus ein Naturwunder, wobei der so Bevorzugte das merkwürdige Phänomen seines übernatürlichen Wesens in Selbstbewunderung genießt und den andern zur Bewunderung ausstellt. Jesus dagegen lebt, weil er sich dazu die Sohnschaft gegeben wusste, damit er der Christus sei, nicht für sich selbst, sondern der Menschheit wegen im Vater. Seine Sohnschaft zieht ihn nicht von ihr weg, sondern zu ihr hin, und macht ihn mit ihr verbunden, weil er sein Werk an ihr zu vollenden hat. Denn er ist dazu der Sohn, dass er der Hirt der Herde und der Arzt der Kranken sei.

Schon der erste öffentliche Schritt Jesu, sein Anschluss an den Täufer, zeigt ihn für die gnostischen Gedanken verschlossen. In der Gemeinde war das Bedenken reichlich vertreten: Maleachis Ankündigung Elias rede nicht vom Täufer, da er ja nicht Elia sei. Nach Jesu Urteil war aber die Unbussfertigkeit dadurch nicht gerechtfertigt, dass nicht Elia aus dem Himmel herabgekommen, sondern der Prophet aus der Gemeinde erwählt worden war. Auch er besass seine Sohnschaft Gottes in seinem menschlichen Leben, nicht durch die Wunderbarkeit seines Wesens, sondern durch die Herrlichkeit seines Werks. Es entsprach daher seinem eignen Verhältnis zu Gott, dass sich auch der Täufer durch sein Wort und nicht durch das Geheimnis seines Wesens als den verheissnen Boten Gottes erwies. Dadurch, dass sich die göttliche Gnade ihre Werkzeuge aus der Mitte der Gemeinde bildet, offenbart sie ihre Vollkommenheit. Wird es sodann für ihn zur Aufgabe, seine Sohnschaft Gottes in der Versuchung zu bewähren, so zeigt sich wieder, dass er sie nicht gnostisch verstand. Denn göttliche Substanzen oder Kräfte haben keine Versuchlichkeit, sondern schaffen, sowie sie vor-



handen sind, ihre Wirkungen notwendig. Nur der Wille wird versucht, nicht Kräfte. Die Sohnschaft Gottes, die uns der Bericht über Jesu Versuchung sichtbar macht, hat ihr Merkmal daran, dass er mit einer bewussten Entscheidung sein Vertrauen, seinen Gehorsam und seine Liebe Gott hingibt. Von dieser Linie weicht die Darstellung Jesu nirgends ab. Nie kommen sachliche, sondern immer nur die persönlichen Kategorien für sein Verhältnis zu Gott in Anwendung. Nur dadurch ist es möglich, dass sich der königliche Wille Jesu als selbstlose, demütige Liebe offenbart. Die gnostisch verstandene Gottessohnschaft fordert für sich Bewunderung und bedarf zu ihrem Erweis den grossen Erfolg. Wird die Beziehung zu Gott auf den Kraftbegriff gestellt, dann ist die Demut unmöglich, weil sich die Kraft in der grossen Wirkung offenbart, in der Herrschaft, nicht im Dienst. Da sich Jesus durch seine Sohnschaft die Willensgemeinschaft mit Gott gegeben weiss, und durch sie seinen Beruf für die Welt bekommt, erkennt er auch im kleinen Werk die Grösse Gottes und die Herrlichkeit seines Berufs und hat sein Ziel nicht in der Bewunderung, die ihn selber erhöht, sondern im Glauben, den er dadurch begründet, dass er auch den Schwachen und Verschuldeten sanftmütig und demütig hilft.

Der gnostische Sohnesgedanke und der enthusiastische Geistgedanke, der vom göttlichen Geist die Überwältigung und Aufhebung des menschlichen Bewusstseins und Willens begehrt, gehören zusammen, und beide bleiben Jesus fremd. Er unterschied zwischen seinem inwendigen Leben und dem heiligen Geist; er sieht zu ihm empor, als zu der Kraft, durch die er das Vermögen zum Wunder empfängt. Darum ist die Lästerung des Geists der schwerste, unverzeihliche Angriff auf Gott, während er dann, solange sich die Lästerung nur gegen ihn richtet, die Vergebung gewährt.<sup>1)</sup> Er hofft deshalb für seine Jünger auf den Geist und sieht in seiner Ankunft eine grössere Gabe als die, die er ihnen durch seine irdische Arbeit verschafft hat. Die Verheissung des Geists gilt ihm deshalb als ein Trost, der ihnen die Heilsamkeit seines Kreuzes zeigt.<sup>2)</sup> Die Unterscheidung zwischen dem Geist und seinem eignen Lebensakt hat aber nicht zur Folge, dass er zwischen ihnen einen Gegensatz empfände und den persönlichen Lebensakt zu unterdrücken suchte,

<sup>1)</sup> Matth. 12, 28. 31. — <sup>2)</sup> Joh. 14, 16. 16, 7.

damit er den Geist in sich spürte und steigerte. In der Versuchung beweist er sich dadurch als den Träger des Geists, dass er sich mit seinem eignen Entschluss vom bösen Willen scheidet und mit dem ganzen Vertrauen zu Gott hin wendet, und im Wunder macht er den heiligen Geist dadurch offenbar, dass er mit klarem Bewusstsein und freiem Willen das Erbetene gewährt. Seine Salbung durch den Geist setzt er nicht neben seine Sohnschaft, sondern er hat sie als Sohn und darum so, dass er sich sein bewusstes, eignes Leben und Handeln von Gott gegeben weiss.

## 2.

**Der einzige Sohn Gottes.**

Weil die Gemeinde den Vaternamen eifrig braucht und darum auch oft sagt: »Wir sind die Söhne Gottes«, stellt sich Jesus dadurch, dass auch er sich Gottes Sohn nennt, mit ihr in Gemeinschaft. Er trennt sich aber gleichzeitig von ihr, indem er den Gedanken »Sohn Gottes« einzählig fasst, weshalb das Beiwort: »der einzige« an ihn antreten kann, der, ausser dem der Vater keinen andern hat.<sup>1)</sup> Er sagte: »mein Vater«<sup>2)</sup> und »euer Vater«, brauchte dagegen den Vaternamen Gottes nicht zugleich für sich und die andern und mied das ihn mit allen einende: »unser Vater«. An der Stetigkeit, mit der alle Texte diese Fassung seines Gottesgedankens bewahren, wird sichtbar, dass es auf die Jünger einen tiefen Eindruck machte, dass er beständig und deutlich sein Verhältnis zu Gott von dem unterschied, das die andern haben, auch von der Sohnschaft Gottes, die er seinen Jüngern gab.

Er hat dadurch nicht nur sein eigenes Verhalten, sondern zuerst Gottes Verhalten gegen ihn von dem unterschieden, was Gott allen andern tut. Die Einzigkeit seiner Sohnschaft zeigt sich nicht nur darin, dass keiner den Vater erkennt als der Sohn, sondern auch darin, dass keiner den Sohn erkennt als der Vater. Das Erkennen macht dem Erkennenden die Gegenwart und das Verhalten des Erkannten sichtbar und stellt dadurch zwischen ihnen die Gemeinschaft her. Das

<sup>1)</sup> Joh. 3, 18. — <sup>2)</sup> Statt »mein Vater« sagte Jesus auch einfach: »der Vater«, »der Sohn«. Der Sprachgebrauch war völlig befestigt, den eignen Vater schlechthin »den Vater« (Abba) zu heissen.

Auge des Vaters ist auf ihn gerichtet und erkennt in seinem Willen den eignen Willen, in seinem Werk das eigne Werk, wie auch er wahrnimmt, was der Vater will und wirkt. An ihrer Gemeinschaft miteinander hat aber kein Dritter teil. Alle andern, nicht nur Israel, sondern auch die Jünger, stehen in einer Geschiedenheit von Gott, die ihn für sie verborgen macht, gehen ahnungslos und unachtsam an Gottes Werk vorbei und stehen darum auch vor Jesus, ohne zu sehen, was durch ihn geschieht. Nur der sieht es, dem es Jesus offenbaren will. Ihm dagegen zeigt sich Gott und aus der Klarheit des Erkennens entsteht die Liebe, die zwischen ihnen die Gemeinschaft setzt.

Die Unterscheidung, die Jesus damit zwischen sich und den andern vollzieht, ist nicht nur darauf zurückzuführen, dass er den Sohnesgedanken mit seinem königlichen Ziel vereint. Dieses stellt ihn freilich als den Einzigen über alle, da der Christusgedanke nicht in der Mehrzahl denkbar ist. Doch warum können sich nicht der Herr und die Jünger, der König und das Volk in derselben Sohnschaft Gottes vor dem gemeinsamen Vater beugen? Kein Unterschied in der Begabung, Beauftragung und Funktion stellt die Notwendigkeit her, die Vaterschaft Gottes, die sich an ihm offenbart, von der zu trennen, die alle haben. Dieser Unterschied ergäbe den starken neben den schwachen, den grossen neben den kleinen Söhnen Gottes. In seiner Gemeinde nahm Jesus diesen Unterschieden ausdrücklich die Bedeutung und stellte die gemeinsame Vaterschaft Gottes über sie empor.<sup>1)</sup> Für ihn ist die Grösse und Kraft gerade nicht der entscheidende Punkt für das Verhältnis zu Gott.<sup>2)</sup> Seine Stellung ist nur aus der ungebrochenen Geltung zu erklären, die er den sittlichen Normen in seinem Gottesbewusstsein gab. Anders steht Gott zum Sünder, anders zu dem, der seinen Willen tut. Nur hier, nicht in den Unterschieden der Kraft und des Berufs, entsteht für Jesus eine Trennung, die nicht verhüllt werden darf. Böses darf nicht abgeleitet werden von Gott. Durch seine Weigerung, Gott dasselbe väterliche Verhalten zu uns und zu ihm selbst zuzuschreiben, heiligt er Gottes Gesetz und bewahrt die Grenze zwischen den Gefallenen und den Reinen.

Wenn er den Vater den beiden Söhnen gegenüberstellt,

<sup>1)</sup> Matth. 23, 9. — <sup>2)</sup> Matth. 18, 3. 19, 14.

dem ungehorsamen und dem gehorsamen,<sup>1)</sup> so macht er keinen dieser beiden Söhne zu seinem eignen Bild, sondern stellt seine Aufgabe und Leistung durch das dar, was der Vater an den beiden Söhnen tut. Dass er sich hier nicht unter die Söhne stellt, beruht freilich auf seinem Amt, darauf, dass er in Gottes Sendung den Bussrut ausrichtet, sowohl an die Gerechten, als an die Verlorenen. Allein dieser Unterschied entsteht nicht nur aus einem verschiednen Mass von Kraft oder von Erkenntnis, sondern daraus, dass beide Söhne des Bussworts bedürftig sind und beide erst durch eine Umkehr zu Söhnen werden, während seine andersartige Sohnschaft darin sich offenbart, dass er in seinem Verkehr mit beiden den Willen Gottes vollführt. Weil es auch von den Jüngern gilt: »ihr, die ihr böse seid«, so müssen sie erst »Gottes Söhne werden«, <sup>2)</sup> während er von sich den Ursprung aus Gott und die Gemeinschaft mit ihm ohne Einschränkung aussagt.<sup>3)</sup>

Dieser Tatbestand zeigt, dass in Jesu Bewusstsein die Selbstanklage und Reue nicht vorhanden gewesen sind. Hätte er in sich Ungöttliches wahrgenommen, als beharren-den Zustand oder durch einzelne Störungen seiner Gemeinschaft mit Gott, so hätte auch er sie auf Gottes Verzeihen begründet, das ihn trotz seines ungöttlichen Willens in ihr erhalte; damit fiel aber nicht nur die Nötigung weg, seine Sohnschaft von der der andern zu unterscheiden, sondern damit entstände die Nötigung, sich den andern gleichzustellen, da er auch ihnen in dieser Form die Sohnschaft zugesteht. Als den »einzigen Sohn« musste er sich dagegen dann von ihnen trennen, wenn seine Verbundenheit mit Gott sein ganzes Wollen bestimmt.

Die Tiefe des Vorgangs beruht auf seinem Zusammenhang mit dem Busswort Jesu, durch den die Annahme unmöglich wird: das Fehlen der Reue beruhe bei ihm auf der Abstumpfung des sittlichen Urteils. Da er die religiöse Unwahrhaftigkeit als Sünde richtete, hat er damit auch sich selbst unter die Regel der vollen Wahrhaftigkeit

<sup>1)</sup> Matth. 21, 28—31. Luk. 15, 11—32. — <sup>2)</sup> Matth. 7, 11. 5, 45. —

<sup>3)</sup> Die damit parallelen Erscheinungen, dass Jesus die kultischen Formeln, die das Streben nach der Versöhnung mit Gott aussprechen, und den Glaubensgedanken und den Knechtschaftsgedanken nicht auf sich bezieht, kamen schon zur Beobachtung; S. 388; 317: 437.



gestellt. Die Verwerflichkeit einer Busspredigt und Bekehrungsarbeit an andern, die gleichzeitig für die eigne Person ihre Geltung aufhebt, hat er hell erkennbar gemacht.<sup>1)</sup> Gleichwohl fehlen alle Sätze, die den Schuld-begriff in einheitlicher Verwendung für ihn und alle aus-sprechen. Seine Gegner suchen beständig, um ihn zu wider-legen, bei ihm nach Sünden. Ihre Vermutung, die auch bei ihm die Sünde voraussetzt, lehnt er ebenso beständig ab. Gleichzeitig nimmt er denen, die sich die Sohnschaft Gottes zusprechen und ihn als ihren Vater preisen, ihren Ruhm und hält es für seine Pflicht, die Lüge derer, die sich Gottes Söhne nennen, obwohl sie hassen und lügen, zu vernichten.<sup>2)</sup> Mit derselben Wahrhaftigkeit, die nur auf Gott schaut und ihn ehrt, trennt er sich selbst von allen und hält die Einzig-keit seiner Sohnschaft fest.

Dass sein Beruf aus der Liebe kommt und die Absicht hat, zwischen ihm und den Gefallenen die Gemeinschaft her-zustellen, eben die gemeinsame Sohnschaft Gottes, verbürgt weiter, dass der Unterschied, den er dennoch an dieser Stelle festhält, für ihn eine reale und absolute Notwendigkeit besass. Gleichzeitig mit der Bezeugung der Einzigkeit seiner Sohnschaft bringt er die volle Selbstlosigkeit seiner Liebe zur hellen Offenbarung und ist dadurch gegen den Verdacht geschützt: diese Unterscheidung sei leer, bloss das Produkt der Selbsterhöhung und der Eitelkeit.

Sein Wort hat in seinen Jüngern bewirkt, dass sie das Schuldbewusstsein nicht bloss mit tiefem Ernst besassen, sondern auch in der Ausrichtung des Bussworts an den andern beständig unverhohlen sichtbar machten, in der klaren Erkenntnis, dass sie sich selbst und ihre ganze Arbeit zer-störten, wenn sie bei ihrer Bekehrungspredigt ihre Gleichheit mit den andern verdeckten. Wenn ihre Erinnerung gesagt hätte, dass sich Jesus in ähnlicher Weise ausgesprochen habe, so hätte sich dies unmittelbar mit ihrem eignen Bewusstsein berührt. Sie haben aber kein Wort erhalten, das zu jenem: »ihr, die ihr böse seid« ein gemeinsames Bekenntnis: »wir, die wir Sünder sind« fügt; vielmehr beruht das Evangelium auf der Überzeugung, dass Jesus die Gemeinschaft mit der menschlichen Sünde von sich abgelehnt hat. Darum stellen ihn die Jünger als den dar, der versucht worden ist, nicht

<sup>1)</sup> Matth. 7, 3. — <sup>2)</sup> Joh. 8, 41—44.

als den, der sündigte, und beschreiben uns die Momente, in denen er seinen ethischen Gegensatz gegen die Welt nicht ohne Wahl und Kampf durchführen konnte, sondern den mit Gott einträchtigen Willen dadurch fand, dass er sein Widerstreben überwand, mit der Absicht und mit dem Resultat, dass durch sie Jesu Reinheit in ihrer ganzen Grösse sichtbar wird.

Sein Busswort spricht immer, ob er straft oder verzeiht, ein ungeschwächtes Kraftbewusstsein im Blick auf seinen eignen Willen aus. Er ist gekommen, das Gesetz zu erfüllen, das heisst, vollkommen zu lieben, so, wie der Vater liebt. Er will das von allen zerbrochne Gesetz nicht bloss lehren, sondern tun. Dazu hat er den Willen, aber auch das Vermögen.<sup>1)</sup> Dieses Bewusstsein erfüllt alle seine Aussagen über seinen Beruf. Wenn er Gottes Herrschaft in dem gegenwärtig weiss, was durch ihn geschieht, so macht er seine Freiheit von der Sünde sichtbar; denn Gottes Herrschaft ist nicht dadurch gegenwärtig, dass Sünde, sondern dadurch, dass sein Wille geschieht. Wenn er den Gefallnen die göttliche Vergebung darbietet und sie an seinen Tisch mit der Verheissung nimmt: so seien sie Gottes Gäste, so spricht er damit wieder seine Freiheit von der Sünde aus. Die Sünder hiess er den Sündern diejenigen Sünden verzeihen, die sie aneinander begingen, und nun gemeinsam Gott bitten, dass er ihnen ihre Schulden erlasse. Er selbst hat nicht mit den Sündern, dass Gott ihm und ihnen verzeihe, sondern nahm sie an seinen Tisch, um ihnen dadurch die göttliche Gnade zu gewähren. Sein Recht, in Gottes Namen zu vergeben, ist aber von der Macht, die Sünde zu überwinden, nicht trennbar. Er hat das Vergeben nie anders geübt, als dazu, um zu heiligen, und hat die Zuversicht, dass der Anschluss an ihn heilige. »Folge mir nach,« ist nicht das Wort eines Strauchelnden, sondern dessen, der weiss, dass er Gott gehorcht. Dadurch, dass er die Sünde bis in ihre inwendigen Anfänge zu verfolgen vermag, bis dahin, wo sie sich mit unsrer Natur verflcht, und doch an seiner Macht, sie zu überwinden, nicht irre wird, macht er die Vollständigkeit seiner Reinheit sichtbar. Er stellte sich nicht nur über einige Sünden, sondern über die Sünde mit der Macht, sie zu vergeben und zu beenden. Indem er

<sup>1)</sup> Matth. 5, 17—19.

seinen das Kreuz erfassenden Willen dadurch begründet, dass er sein Sterben als die Bewirkung der Vergebung für die andern versteht und vollbringt, macht er wieder sein unverletztes Gewissen sichtbar, das ihn selbst nicht in dieselbe Lage wie die Sünder bringt.

Dieselbe Beobachtung tritt uns dann entgegen, wenn er den richterlichen Akt vollzieht und seine Gemeinschaft mit den Schuldigen aufhebt. Er spricht das Urtheil ohne Furcht; denn es trifft nicht zugleich auch ihn. Wenn er dem betenden Pharisäer die Rechtfertigung nimmt, so verurtheilt er nicht auch sich selbst; er steht vor Gott ohne Hoffart. Wenn er den Jüngern, die nach der Grösse begehren, Gottes Herrschaft versagt: er kennt das Begehren nach der Grösse nicht. Wenn er die Gerechten, die die Reuigen schelten, zur Mitfreude beruft: er freut sich an ihnen, wie es die Engel im Himmel tun. Er hat seinen Jüngern den Satz mit Nachdruck eingeprägt, dass sie das Richten lassen müssen, weil das Recht, das sie gegen die andern anrufen, auch sie selber trifft.<sup>1)</sup> Er selber aber hebt die Gemeinschaft mit der Schlangenbrut auf, ohne Furcht, dass sein Urtheil auf ihn zurückfalle; denn er hat keine innerliche Gemeinschaft mit ihr.

Nur durch die Reinheit seines Gewissens wird es ihm möglich, den königlichen Willen so zu haben, wie er ihn hat. Er hebt sich über alle empor und bleibt dennoch der Widersacher aller Hoffart. Wie kann er sich von ihr freihalten, wenn sein Unterschied von den andern keinen realen Grund besass? Hätte er ihn auf die Stärke seines Intellekts oder auf die Grösse seiner Kraft begründet, so träte das sich selbst bewundernde Wohlgefühl an ihm unvermeidlich hervor. Einzig deshalb, weil ihn die Reinheit seines Willens von den andern trennt, vermag er sein königliches Recht mit vollkommener Festigkeit zu vertreten, und doch ohne Stolz. Der Gute steht über den Bösen. Wer die Sünde tut, ist Knecht, und der, der sie nicht tut, ist der Herr. Und wie kann er auf alle Machtmittel verzichten, ohne dass er schwankt und den Sorgen und Zweifeln verfällt? Sein Recht beruht auf seiner Reinheit; das Böse überwindet das Gute nicht.

Nur durch das reine Gewissen wird ihm die Einigung des Rechts mit der Gnade möglich, die wir immer an ihm

<sup>1)</sup> Matth. 7, 1. 2.

beobachten. Wenn er richtet, tut er es mit reinem Willen, der nichts als das Böse hasst; darum kann er gleichzeitig vergeben und gnädig sein. Wenn er gnädig ist, tut er es mit reinem Willen, der das Böse hasst; darum kann er gleichzeitig richten. Ein verletztes Gewissen sträubt sich gegen das Recht; denn es hat vor ihm Angst; und es bringt in die Gnade die Schwäche hinein; denn es schafft der Sünde Raum.

Ohne die Reinheit des Gewissens machte sich an Jesu Denkarbeit der Zweifel unvermeidlich sichtbar. Wie kann er das Geheimnis in sich tragen, ohne dass er dadurch erschüttert wird? Keiner erkennt ihn; alle widersprechen ihm, und er wird doch weder zum Zweifler, noch zum Grübler, weder zum Apologeten, noch zum Dogmatiker. Denn der Unterschied, der den guten vom boshaften Willen trennt, besitzt eine schlechthin gültige Evidenz. Die Unmöglichkeit, die sittlichen Normen zu verleugnen, steht ihm fest, und daran heften sich alle seine Gewissheiten an. Weil er die Reue nicht in sich hat, hat er auch den Zweifel nicht in sich.

Wir reichen an sein Verhalten mit der Erwägung noch nicht heran, dass er die Busse nicht als Meditation verstand, sondern den neuen Willen begehrt, der sich Gott unterwirft, und mit diesem in der Gewissheit der göttlichen Gnade ein gutes Gewissen vereint. Auch den Jüngern gab er dadurch, dass sie sein Joch tragen, die inwendige Ruhe; dennoch bleibt es für sie immer bedeutsam, dass sie in ihrem Willen einst den Bruch hatten, und ihn beständig wieder zu fürchten haben. Darum hat Jesus auch ihnen gegenüber den Unterschied, den er zwischen sich und allen herstellt, nie aufgegeben. Es gibt nicht einen einzigen Spruch, der die sittliche Aufgabe für Jesus und die Jünger als identisch darstellte: wir wollen uns selbst verleugnen, wir wollen nicht sorgen usf. Auch darin wird offenbar, wie er die Einzigkeit seiner Sohnschaft Gottes verstand.

Die Aussage Jesu, die Gottes Wirken und Wohlgefallen auf sein ganzes Leben und Wollen bezieht, ist somit mit seinem ganzen Verhalten und Wort, mit seinem Bussruf, seinem Reichsbegriff, seinem Christusnamen, seinem Kreuzeswillen so vereint, dass durch ihre Ablehnung der ganze Bericht über Jesus aufgelöst ist.



Wer diejenigen Handlungen Jesu, die seine Liebe zu Gott nach ihrer selbstlosen Art sichtbar machen, als Beweis für sein Schuldbewusstsein verwendet, z. B. seine Antwort an den reichen Jüngling, durch die er Gott als den allein Guten pries, sucht die Sünde an einer Stelle, wo Jesus die Reinheit seines Willens mit vollendeter Klarheit sichtbar macht.<sup>1)</sup> Indem er einzig Gott als den Guten ehrt und kein Gebot gibt als Gottes Gebot, erhebt er sich über die ganze Religionsgeschichte, die überall Ratgeber, Beichtväter, Moralisten und Theologen hervorbringt, die sich ihre Ethiken nach ihren Wünschen formen, ohne Bewusstsein um die Gottlosigkeit ihres Verhaltens, wie es auch dem jüdischen Jüngling fehlt. Wir halten das für normal, für ethisch; denn wir haben einen uns fernen und unbekannten Gott, dem wir weder vertrauen, noch gehorchen, und helfen daher unsrer Ratlosigkeit durch eigene moralische Fabrikate ab. Es hat die ganze Lebendigkeit der Gottessohnschaft Jesu erfordert, um die Verachtung Gottes, die in dieser Religion und diesem guten Werk enthalten ist, zu enthüllen. Indem er sich gänzlich von ihr scheidet und als der Sohn spricht, der nicht seinen Willen über Gottes Gebot setzt und nicht seine Ehre durch die Verachtung Gottes sucht, sondern sein klares und gültiges Gebot als den alleinigen Heilsweg heiligt, macht er zwar die Selbstlosigkeit seiner Liebe zu Gott, dadurch aber ihre Wahrheit und Echtheit offenbar. Zwischen seinem Verzicht auf die eigne Geltung, mit dem er sich auf die Seite stellt, damit einzig Gottes Güte geglaubt und Gottes Gebot getan werde, und seiner Geeinheit mit dem Vater, durch die er sich die ganze göttliche Liebe und Kraft gegeben weiss zur Ausrichtung eines wahrhaft guten Gottesdiensts, besteht nicht ein Widerspruch, sondern der strengste Kausalverband. Mit der selbstischen Erhebung gegen Gott wäre seine Sohnschaft zerbrochen und seine Güte eine Lüge. Er ist Sohn und gut eben in Kraft jenes totalen Verzichts, der nichts als Gottes Herrschaft begehrt.

Der Schluss: die Beugung Jesu vor Gott sei durch sein Schuldbewusstsein begründet, arbeitet mit dem Gedanken: es gebe kein Motiv mehr, das ihn bewegen könnte, Gott über sich selbst als den zu erheben, der allein gut ist, wenn

<sup>1)</sup> Matth. 19, 16—19. Mark. 10, 17—19. Zum Sinn des Vorgangs vgl. S. 303.

er nicht dazu dadurch genötigt wäre, dass er sein eigenes Verhalten als verwerflich richten müsste. Wenn der Mensch nicht durch das Gewicht der Reue gebeugt werde, dann sei er hoffärtig, in sich selbst verschlossen und mit seiner Verherrlichung beschäftigt. So wird der gottlose Wille als der einzig mögliche betrachtet, und nicht einmal die Vorstellung eines selbstlos auf Gott gerichteten Willens erreicht.<sup>1)</sup> Jesus hat aber schon dadurch, dass er sein Verhältnis zu Gott in den Sohnesgedanken fasst, ausgesprochen, dass er in der vollständigen Unterordnung unter Gott die wesentliche und unzerstörbare Basis seines Lebens sieht. Er leitet sie nicht erst daraus ab, dass der Mensch sich verfehlt und darum bei sich selbst Ohnmacht und Tod findet, sondern daraus, dass Gott in der Selbständigkeit eines persönlichen Lebens mit einem Willen, der seiner selbst mächtig ist, über ihm steht. Wie für sein eignes Leben, so hält er auch für sein Gottesbewusstsein die persönlichen Kategorien fest. Der Vater öffnet sich dem Sohn nicht, weil er einem Zwang unterläge, sondern durch seine eigne freie Entscheidung. Darum ist die unumgängliche Bedingung für die Gemeinschaft mit ihm die Anerkennung seiner Selbständigkeit und Hoheit. Eine Güte, ein Recht, ein Leben, das sich neben dasjenige Gottes stellen könnte, gibt es bei Jesus nicht. Für ihn entsteht alles Gute, alles Recht, alles Leben aus Gott. Ebendeshalb nennt er sich den Sohn Gottes, weil er sich seinen ganzen Lebensstand von Gott gegeben weiss.

Es steht damit in festem Zusammenhang, dass Jesus in der Beschränkung seiner Kraft und im Leiden keine Verdunklung seiner Sohnschaft sah. Ihre Vollständigkeit wird dadurch, dass er in die Versuchung gestellt ist, nicht aufgehoben. Weil er mit ihr nicht die Vorstellung einer Verschmelzung mit Gott verband, sondern ein eignes Leben hat, steht er auch unter der Pflicht, seinen Willen als seinen eignen Gott darzugeben, wie er es in der Abwehr der Ver-

<sup>1)</sup> Weil dann nicht verstanden wird, warum Jesus das Verlangen des Reichen verwarf, verliert sein Ausspruch den Zusammenhang mit seinem Anlass und erscheint nun wie ein spontaner, nur in Jesus begründeter Seufzer über seine sittliche Ohnmacht. Zugleich zieht die Tendenz, keine innere Verschiedenheit Jesu von unserm eignen Lebensstand anzuerkennen, aus dem rationalistischen Wissensideal Kraft; daraus ergäben sich für die wissenschaftliche Deutung seiner Geschichte Beschränkungen, die man als unerträglich ablehnt.

suchung tut. Er versteht deshalb auch das Leiden nicht als eine Beschränkung seiner Sohnschaft, obwohl er in der Kraft und der Freude Gottes Gaben sieht und darum im Schmerz und in der Ohnmacht ein Entbehren des göttlichen Gebens erlebt und von Gott verlassen wird. Der Sohnesgedanke käme dadurch unvermeidlich ins Schwanken, wenn er ihn auf den Kraftbesitz gründete. Da er aber die Gemeinschaft in der Kraft und im Wesen völlig mit der Willensgemeinschaft eins macht, so erschüttert auch die Entbehrung der göttlichen Gaben seine Sohnschaft nicht. Denn die Willensgemeinschaft wird durch die Entsagung, die ihm auferlegt wird, nicht geschwächt, sondern vollendet. Der Vater hebt seine Verbundenheit mit dem Sohn dadurch nicht auf, dass er ihn in den Schmerz und in die Verlassenheit stellt, wie der Sohn seine Sohnschaft dadurch nicht verliert, sondern bewährt, dass er sich im Leiden an Gott hält.

Vollends den natürlichen Lebensakt hat Jesus nie in einen Gegensatz zur göttlichen Bewirkung und Billigung gestellt. Hätte er ihn als unwürdig empfunden und den Versuch gemacht, ihn von sich abzustossen, so hätte sich sein Sohnesbewusstsein unvermeidlich aufgelöst, da er dann beständig widergöttliche Vorgänge in sich wahrgenommen hätte, die er nicht aufzuheben vermag. Er sieht aber in der natürlichen Bestimmtheit und Beschränktheit seines inwendigen Lebens Gottes Werk. Die Gefahr, die durch die menschliche Schwachheit entsteht, sah er scharf: »Der Geist ist zwar willig, das Fleisch aber schwach.«<sup>1)</sup> Da durch die Schwäche des Fleisches ein Gegensatz zwischen dem Willen des Geistes und der im Fleisch entspringenden Begehrung entsteht, so wird die Versuchung gefährlich und das Wachen und Beten notwendig. Seine Schwäche gestattet dem Menschen kein Selbstvertrauen, sondern nötigt ihn zum Anschluss an Gott, wird aber durch diesen überwunden, weil er das Gebet erhört. Jesus hat damit gesagt: die Versuchlichkeit sei im Wesen des Menschen begründet und entstehe nicht nur durch einen Stoss von aussen. Allein Versuchlichkeit ist noch nicht Sünde. Er bezeichnet sich auch durch dieses Wort als den Wachen, der das Gebet und damit auch den Schutz hat, den er wegen der Schwäche des Fleisches bedarf. Eine andre Willensgestalt als die, die im Gebet von Gethsemane

<sup>1)</sup> Matth. 26, 41.

oder in der Versuchungsgeschichte an ihm sichtbar wird, tritt in diesem Wort nicht hervor, selbst wenn es vollständig als Beschreibung der eignen Erfahrung Jesu gelten soll.

Weil ihn die Schwachheit am Gehorsam nicht hindert, hindert sie auch die Vollständigkeit seiner Sohnschaft nicht. Er bringt sein Streben nicht in die Richtung, die der griechische Gedanke »Idealmensch« anzeigt. Das Bemühen, die Schranken seines Wissens und Könnens zu sprengen, alles zu wissen, was ein Mensch wissen kann, alles zu können, was ein Mensch leisten kann, bleibt ihm fremd. Da er sich als Glied der Gemeinde fühlt und mit ihr in voller Gemeinschaft steht, lebt er vom geistigen Gemeingut, das in ihr vorhanden ist, und erhält dadurch den Gattungstypus, der ihn als einen Juden des ersten Jahrhunderts kennzeichnet. Dass er sich gegen diese Gemeinsamkeit mit allen auflehnen oder die individuelle Bestimmtheit des einzelnen Lebens an sich vernichten müsste, daran hat er nie gedacht; das erschiene ihm als ein Streit mit Gottes Werk, das ihm den ihn bestimmenden Ort gegeben hat.

Die Einwürfe gegen die Sündlosigkeit Jesu, die von der natürlichen Bestimmtheit seines Lebens ausgehen, von seinem Anteil an den Merkmalen der Rasse, der Nation und der Individualität, treffen seinen Gedanken nicht.<sup>1)</sup> Weil er nicht sündigen kann, begehrt er nicht, ein idealer Mensch zu sein; er ist nicht trotzdem sündlos, obwohl er dieses Bestreben nicht hat, sondern er ist es deshalb, weil er nicht in der Steigerung und der Schmückung seiner Persönlichkeit sein Ziel besitzt. Er reduziert die Sünde nicht auf die Schwach-

---

<sup>1)</sup> Die Frage, was an Jesus zur Naturseite seines Charakters gehöre, ist natürlich nicht exakt zu beantworten, da die Begriffe: Rasse, Nationalcharakter, Individualität, mehr Ahnungen aussprechen, als dass sie einer bestimmten Fassung fähig wären. Zum jüdischen Typus Jesu gehört: der Denkkakt wird durch den Primat des Willens stark zurückgehalten, und durch ihn zugleich das Empfinden zum Pathos gesteigert; die auffahrende Raschheit des Handelns wechselt ab mit einer grossen Fähigkeit, sich in das Gegebene zu finden; Scherz und Spiel treten zurück; der Humor fehlt; das Verlangen nach Glück bekommt keine selbständige Geltung; die sorglose Genügsamkeit befriedigt es; daher geht bei der Ehe die Aufmerksamkeit nur auf die sexuelle Ethik, nicht auf ihren Glückswert, auch nicht auf die allgemeinen sittlichen Werte, die sich mit ihr verbinden. Ebenso werden am Volkstum und an der Natur die Beiträge, die sie zum Glück zu liefern vermögen, nicht aufgesucht. Die sogenannten „Kulturaufgaben“ treten zurück.



heit und darum auch die Sündlosigkeit nicht auf die Stärke. Wie er dasjenige Verhalten als sündlich richtet, durch das der Mensch seinen Eigenwillen an Stelle der sittlichen Normen setzt, so sieht er die Vollständigkeit seiner Sohnschaft darin, dass er in seiner von innen und aussen bestimmten Lage mit dem ihm verliehenen Mass von Kraft den Willen Gottes tut, nicht darin, dass auch er alles tut, was die andern tun, sondern darin, dass er nichts tut als das, worin er seinen Beruf erkennt.

## 3.

**Der ewige Sohn Gottes.**

Die Vollständigkeit seiner Sohnschaft Gottes macht Jesus weiter dadurch sichtbar, dass er sich ewig und himmlisch nennt. Indem er sich als den Reinen weiss, spricht er die vollkommene Willensgemeinschaft, indem er sich als den Ewigen weiss, die vollkommene Wesensgemeinschaft mit Gott aus. Zwischen der Willens- und Wesensgemeinschaft schied er nicht; mit jener wird auch diese offenbar. Er ist aus dem Himmel herabgekommen, nicht von der Erde her, sondern von oben gekommen; er ist auch während seines irdischen Lebens im Himmel und in ihn hinaufgegangen, weil er aus ihm herunterkam; denn er ist im Vater, auch während er in der Welt ist, und sein Sterben bringt ihm die Rückkehr in die Herrlichkeit, die er vor der Gründung der Welt beim Vater hatte; er ist nicht durch seine Geburt entstanden, sondern war, ehe Abraham entstand.<sup>1)</sup>

Damit unterscheidet Jesus bei sich nicht etwas Zeitliches und etwas Ewiges, etwas Menschliches und etwas Göttliches, sondern sagt von sich als einheitlichem Ich: er habe an Gottes Ewigkeit teil. Er sondert bei sich nicht einzelne Gedanken aus als vom Vater ihm gegeben und bezeichnet nicht einzelne Entschlüsse als das, was Gott in ihm wirke,<sup>2)</sup> verwendet auch nicht eine der Vorstellungen, die die gnostische Strömung verbreitet hat, dass eine präexistente Seele oder ein himmlischer Geist oder eine göttliche Kraft in ihm anwesend sei; ebensowenig lehrt er eine Vereinerleung mit Gott, dass er sich mit Gott verschmolzen fühle,

<sup>1)</sup> Joh. 3, 13. 31. 17, 5. 24. 8, 58. — <sup>2)</sup> Das hätte dazu geführt, dass er den Inspirationsgedanken für Gottes Verhalten zu ihm verwendet hätte; vgl. S. 436, 437.

sich in Gott auflöse oder Gott in sich hineinziehe; er bezieht vielmehr Gottes Wirken auf sich in der Einheit seiner Person und in seiner vollen Menschlichkeit so, dass er das, was er ist, als Gottes Eigentum schätzt. Den menschlichen Lebensstand verleugnet er dadurch nicht; er entstand durch seine Geburt in der Zeit.<sup>1)</sup> Jesus hat nicht sein »Fleisch« in den Himmel versetzt. Und doch ist er mit dem Leben, das ihn macht, füllt und regiert, woran er sein Wesen und Eigentum hat, nicht geworden, sondern ewig, weil er Gott angehört und in Gott lebt. Weiter ist der Gedanke nicht geführt. Es ist kein Satz als Wort Jesu überliefert, der es erklären soll, wie sich seine Ewigkeit und seine Geburt miteinander ausgleichen und das Zeitliche und Gewordene dennoch zugleich ein Ewiges sein könne. Noch weniger erhalten wir Formeln, die sein Verhältnis zu Gott in seiner ewigen Herrlichkeit verdeutlichen sollen.

Da es feststeht, dass sich Jesus als den in der Schrift Verheissenen betrachtet, so gehört ihm auch der Prädestinationsgedanke an; er weiss sich als den von Gott zuvor Gekannten, auf den Gottes Auge und Wille von Anfang an gerichtet war. Das von Johannes an ihm beschriebene Bewusstsein geht aber über den Prädestinationsgedanken hinaus. Denn dieser setzt zwischen den göttlichen Gedanken und den ihm hernach entsprechenden Vorgang eine Trennung. Was vorher bestand, war nur Gedanke; was in der Geschichte wird, ist nur dessen Abbild. Die Sätze Jesu sprechen dagegen eine totale Verbundenheit Gottes mit ihm aus. Nicht nur Gottes Denken, sondern die Gottheit selbst bewirkt seinen menschlichen Lebensstand und dieser steht nicht als Abbild neben einem göttlichen Gedanken, sondern wird in seinem realen Bestand als Gottes Eigentum geschätzt. Hier sind alle Trennungen überwunden und ein volles Einheitsbewusstsein liegt vor.

Wer konstruieren will, mag schliessen: dieser Gedanke entleere unvermeidlich das menschliche Leben und die geschichtliche Arbeit Jesu; er müsse jetzt statt aus einem menschlichen Bewusstsein aus seiner Erinnerung heraus sprechen, nicht von dem, was jetzt in seiner konkreten Lage durch sein Verhältnis zum Vater und zu den Menschen seine Pflicht ergibt, sondern von dem, was ihm durch seinen Auf-

---

<sup>1)</sup> Joh. 18, 37.

enthalt im Himmel bekannt sei. Aber die Tatsachen durchkreuzen diesen Schluss. Jedermann sieht, dass die Botschaft Jesu bei Johannes, so gut wie bei Matthäus, nicht darin besteht, dass er den Himmel oder Gottes Wesen oder die Herrlichkeit seiner Präexistenz beschriebe, sondern darin, dass er zur Menschheit gesendet ist und sie zu sich beruft. Jesus regelt einzig das Verhältnis des Menschen zu ihm, der jetzt bei ihnen ist, und beschreibt deshalb nicht, was er einst in der Einheit mit Gott war, sondern was er durch sie jetzt für die Menschen ist. Auch in seinem Zweck bleibt sein Gedanke von der gnostischen Tradition gänzlich geschieden. Jesu Ewigkeit wird nicht für sich zum Thema des Unterrichts, etwa nur mit dem theoretischen Zweck, dass der christologische Lehrsatz möglichst vollkommen entwickelt werde. Johannes sagt freilich, dass er diese Gewissheit beständig in sich trug, und sie ist so gewaltig, dass sie entweder zum Fundament seines innern Lebens wird oder gar nicht in ihm vorhanden ist. Dadurch wird er aber nicht aus dem, der im Vater lebt, in den verwandelt, der in der Ausbildung und Verkündigung einer Präexistenztheorie sein leitendes Interesse hat. Er hat nach dem Johanneischen Bericht seinen Satz nur zur Begründung des Glaubens benutzt, nicht aber in den Dienst des Intellektualismus gestellt, wozu er schon deshalb unbrauchbar ist, weil er ein völliges Rätsel bleibt. Im Kampf mit der Gemeinde, die ihn völlig von Gott trennt und nichts an ihm als die sichtbare Menschlichkeit sieht, und deshalb seiner Jugend wegen seiner Verheissung den Glauben versagt, spricht Jesus sein: »Ich bin«, durch das er sich völlig mit Gott eint. Er lässt ihm aber die ungemilderte Kühnheit eines Rätsels, das jede Begreiflichkeit ausschliesst. Und dann, wenn er der Gemeinde zu erklären versucht, wie er sein Sterben in sein messianisches Werk einordne und aus seinem Fleisch das Brot des Lebens für sie mache, und wenn er selbst sich zum Sterben anschickt und in ihm seinen Eingang in Gottes Herrlichkeit und den Grund seiner bleibenden Gegenwart bei den Jüngern sieht, dann stellt er sein Wort auf die Gewissheit seiner Ewigkeit.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Einem Akademiker, der die Denkarbeit als seinen Beruf betreibt, mag es unglaublich erscheinen, dass Jesus sein Denken so zu beherrschen vermochte, dass er den Ewigkeitsgedanken ohne Grübeleien und Theorie-

Der Gedanke hat in der menschlichen Denkgeschichte keine Parallele; so, wie der Präexistenzgedanke hier vorliegt, sind die Voraussetzungen für ihn nur im Bewusstsein Jesu gegeben. Nur dadurch, dass die Willensgemeinschaft mit Gott als vollkommen empfunden wird und die Reinheit des Gewissens vorhanden ist, die es frei von der Selbstverurteilung macht, kann der Ewigkeitsgedanke mit dem konkreten, im hellen Bewusstsein stehenden Lebensakt vereinigt werden. Ohne die ethische Vollständigkeit der Sohnschaft Gottes schlänge der Gedanke unvermeidlich die gnostische Bahn ein; dann würde die anwesende göttliche Kraft von der Person Jesu geschieden, neben, hinter oder über ihn gesetzt, in seine Substanz und sein Wesen, das als sein unbewusster Teil an ihm sei. Einzig dem Sündlosen wird es möglich, seinen bewussten Denk- und Willensakt als Gottes Wirkung und seinen menschlichen Lebensstand als zu Gott gehörend zu betrachten, und einzig der Liebesgedanke Jesu bewirkt, dass der Ewigkeitsgedanke seine Selbständigkeit in seinem Verhältnis zum Vater nicht aufhebt und keine Vereinerung mit Gott herbeiführt, so dass seine Gemeinschaft mit Gott in der klaren Unterscheidung seines Lebens von Gott und in seiner völligen Unterwerfung unter Gott ihre Basis behält. Weil er einen Beruf hat, an den er seinen ganzen Willen setzt, hat er auch ein Eigenleben, wie es auch der Vater hat. Er nimmt es aber nicht für sich in Anspruch, als wäre es seine Schöpfung und das Mittel zu seiner eignen Verherrlichung, sondern wertet es als Gottes Gabe. So kommt es, dass der Ewige zugleich selbstlos ist, und der aus dem Himmel Kommende an seiner Arbeit für den Menschen den ganzen Inhalt seines Lebens hat. Das Neue an seinem Gedanken war auch das, was den Widerspruch gegen ihn heiss machte. Hätte Jesus seinen Gedanken gnostisch gewendet und ein präexistentes Wesen von seiner menschlichen Person unterschieden, so hätten seine Gegner seine Aussage wohl bezweifelt und bestritten, aber nicht als Lästerung Gottes verdammt.<sup>1)</sup> Weil Jesus aber von seiner bildung in sich trug. Wir haben ihn aber nicht nach unserm Bild zu formen, sondern zu beobachten, was an ihm sichtbar wird.

<sup>1)</sup> Der Präexistenzgedanke in der Form, dass die Seelen vor der Geburt im Jenseits schon vorhanden seien, war auch in der palästinensischen Schule vorhanden. Diese Präexistenz bezieht sich aber nur auf die hinter dem Bewusstsein sitzende Seele, nicht auf das Ich.



Menschlichkeit die himmlische Herkunft und die ewige Herrlichkeit aussagte, deshalb war sein Gedanke für seine Gegner eine Gotteslästerung.

Johannes hat gesagt, dass schon der Täufer die Machtlosigkeit Jesu mit seinem königlichen Beruf dadurch ausgeglichen habe, dass er in ihm den Präexistenten sah.<sup>1)</sup> Wird dieser Satz isoliert, so schliesst er eine gnostische Deutung nicht sicher aus, nach der er bedeutete, dass das königliche Recht Jesu darauf beruhe, dass ein göttliches Wesen, das früher im Himmel gewesen sei, jetzt in Jesus gegenwärtig sei. Sie wird aber durch die Tatsache widerraten, dass der Täufer den, der aus dem Himmel herabkam, als Gottes Lamm beschrieben hat. Denen, die unter der Sohnschaft Gottes den Anteil an göttlichen Kräften verstanden, war der Opfergedanke nie verständlich. Er wird nur da zum Hauptbegriff, wo man die Hingabe des Willens an Gott zum wesentlichen Merkmal der Sohnschaft macht. Eine Heiligkeit, die derjenigen vergleichbar ist, die das Gott gehörende Lamm hat, entsteht nicht durch den Empfang von Kräften oder Substanzen, sondern durch die Liebe, die Gott sich ganz ergibt, und auf sie hat der Täufer das königliche Recht Jesu gestellt. Damit steht in Übereinstimmung, dass er auch den Präexistenten als den Empfänger des Geists beschreibt.

Mit dem von Matthäus erhaltenen Spruch über den Christus steht die von Johannes überlieferte Sentenz in enger Beziehung, weil auch jener einen totalen Unterschied zwischen dem Christus und dem Täufer ausspricht, weit über einen bloss relativen Abstand in der Begabung und im Erfolg hinaus. Einzig dem Christus schrieb der Täufer die Bewirkung der ewigen Gemeinde durch Gericht und Begnadigung zu, womit er über die menschlichen Masse hinausgehoben und in ein Verhältnis zu Gott gesetzt ist, das ihn zum Träger der ganzen göttlichen Wirkung macht.

Die Frage, ob die Form, in der der Täufer die Hoheit des Christus aussprach und Jesus seine Geeinheit mit dem Vater beschrieb, in der palästinensischen Tradition über den Verheissenen Vorbilder hatte, lässt sich nicht exakt beantworten. Dazu ist der uns erhaltene Bericht über die messianischen Gedanken der jüdischen Gemeinde zu lückenhaft und undeutlich, teils weil die eschatologischen Sätze

<sup>1)</sup> Joh. 1, 30. 3, 31.

des Rabbinats nie dogmatische Bestimmtheit und Geltung bekamen, sondern eine flüssige Mannigfaltigkeit und Unbestimmtheit behalten, teils weil sein leidenschaftlicher Gegensatz gegen die Kirche die jüdische Tradition an wichtigen Stellen, z. B. in der Auslegung von Ps. 110 oder Jesaja 53, unsicher gemacht hat. Im griechischen Psalter ist mit dem Christus der Präexistenzgedanke deutlich verbunden,<sup>1)</sup> und es ist nicht gleichgültig, dass derselbe Ps. 110, der auch sonst die Gedanken Jesu über sein königliches Ziel wirksam bestimmt, dem Christus ein Dasein bei Gott vor der Gründung der Welt zuschreibt.<sup>2)</sup> Auch der Christusname »Aufgang aus der Höhe« in der Weissagung des Zacharias ist nicht bedeutungslos.<sup>3)</sup> »Aufgang« war von Jeremia und Sacharja zum Namen des Verheissenen gemacht. Er kommt aber aus dem Himmel, wie die Kraft, die die Jünger mit dem Geist empfangen, aus der Höhe, nämlich aus dem Himmel kommt. Dies freilich stellen die messianischen Sätze der palästinensischen Überlieferung fest, dass der Präexistenzsatz nicht als fixiertes Dogma mit dem Christusbild verbunden war. Ob Jesus in Ps. 110 oder im Christusnamen: »der Aufgang« und in andern Stellen ein Zeugnis für die Ewigkeit des Verheissenen las, lässt sich nicht beurteilen. Aber auch dann, wenn ihm Schriftworte diese Vollständigkeit der Gemeinschaft mit Gott verbürgten, so lässt sich seine Aussage nicht bloss als die Anwendung eines biblischen Satzes auf ihn verstehen, auch nicht nur als die Übernahme der vom Täufer vertretenen Christologie. Der Vorgang fordert eine Begründung in Jesu eigenem Lebensstand, und er fand sie in der Kraft, mit der sein Gottesgedanke den ganzen Inhalt seines Bewusstseins umfasst und erzeugt.

Bei Matthäus erinnert der Satz Jesu, dass der Christus der Herr Davids sei, an seinen Ewigkeitsgedanken.<sup>4)</sup> Wenn er der Herr Davids nicht nur sein wird, sondern auch damals war, als ihn David so nannte, dann hat er Israel gemacht und steht über der ganzen Gemeinde in der Herrlichkeit

<sup>1)</sup> Ps. 110, 3: „Aus meinem Schoss habe ich dich, ehe der Morgenstern ward, erzeugt“. — <sup>2)</sup> Die Vorstellung: für Palästina seien die Gedanken, die in der griechischen Bibel formuliert sind, nicht vorhanden gewesen, beurteilt die Beziehungen zwischen der palästinensischen und der griechischen Gemeinde nicht richtig. — <sup>3)</sup> Luk. 1, 78; vgl. 24, 49. Die Formel: *χριστὸς υἱὸς* Luk. 2, 11 ermöglicht dagegen keine deutliche Beobachtung; sie kann jünger sein. — <sup>4)</sup> Matth. 22, 41—46.

dessen, durch den Gott sie schuf. Dann wird es freilich ein Geheimnis, wie der Herr Davids auch sein Sohn sein kann. Doch das bleibt hier absichtlich nur Frage, die die Sicherheit der Gegner erschüttern soll. Zu einem unverhüllten Selbstzeugnis ist hier der Ewigkeitsgedanke nicht entfaltet. Aber die Meinung der Jünger war nicht die, dass auch Jesus hier ein dunkles Rätsel ohne Antwort hatte; sie wussten, warum sich auch David vor ihm beugt als vor seinem Herrn. Ausgesprochen ist der Ewigkeitsgedanke Jesu bei Matthäus da, wo er als der Auferstandene seiner Gemeinde die unvergängliche Gemeinschaft verheißt.<sup>1)</sup> Dass die Jünger die Menschen auf den Namen des Vaters und des Sohns und des heiligen Geists taufen sollen, ist im Blick auf die Menschheit Jesu nicht weniger geheimnisvoll als das Johanneische: »Ich bin, ehe Abraham ward«. Jesus ist hier nicht so neben den Vater gestellt, wie ein Knecht neben seinem Herrn steht, dessen Auftrag er vollführt, da er hier zwischen den Vater und den heiligen Geist gestellt ist. Dieser ist Gottes ewiger Besitz, wenn auch seine Sendung zur Menschheit an der Begründung der messianischen Gemeinde ihre Voraussetzung hat. Wie der Geist ewig ist, so ist es auch der Sohn, weshalb hier auch der Vatername als das wesentliche Merkmal Gottes verwendet ist, in der Meinung: er sei, so gewiss er Gott sei, auch der Vater eben desjenigen Sohns, der seinen Namen sofort neben den des Vaters stellt. Zugleich ist hier Jesus über alle Engel erhöht, da ihm nicht nur die Macht auf Erden, sondern auch die im Himmel gehört. Worte, durch die sich Jesus über die Engel stellt, gibt die Überlieferung auch sonst.<sup>2)</sup> Auch dadurch ist seine Beziehung zum Vater nicht nur über alle Stufen der menschlichen Frömmigkeit emporgehoben, sondern mit einer so geheimnisvollen Einzigkeit und Vollständigkeit gefüllt, dass alle Konstruktionen unmöglich werden, die bestimmen wollen, was für Jesus möglich und was für ihn unmöglich gewesen sei. Da er gesagt hat: David habe in ihm seinen Herrn erkannt, wird er auch gesagt haben: er sei gewesen, ehe Abraham ward, und wenn er sich über die Himmel erhob und einzig den Vater über sich sah, so hat es alle Wahrscheinlichkeit, dass er von der Herrlichkeit sprach, die er beim Vater gehabt habe vor der Gründung der Welt.

<sup>1)</sup> Matth, 28, 19. — <sup>2)</sup> Matth. 28, 18. 13, 41. 16, 27. 24, 31. 36,

Dem entspricht, dass wir nicht nur bei Johannes, sondern auch bei Matthäus und durchweg in der ersten Christenheit den Parallelbegriff zur Ewigkeit: die Allgegenwart im Bewusstsein Jesu finden. Macht er sich durch jenen Gedanken von der Zeit frei, so durch diesen vom Raum. Hat er sich Allgegenwart zugeschrieben ohne Ewigkeit? Beides wird nur dadurch möglich, dass er sich seine Verbundenheit mit Gott als vollkommen denkt. Er stellt sich auch seine Allgegenwart nicht gnostisch vor: nicht etwas an oder in ihm wird überall bei den Jüngern sein, nicht eine von ihm ausströmende Kraft oder ein in ihm wohnendes Wesen, sondern er. Begründet wird der Gedanke einfach dadurch: er ist überall gegenwärtig, weil Gott überall wirksam ist; dieselbe Form hat sein Ewigkeitsgedanke: er ist darum ewig, weil Gott ewig ist.

Jedermann versteht, warum das Urteil weit verbreitet ist: die Angaben über den Ewigkeitsgedanken Jesu seien eine Übertreibung seines Sohnesgedankens, aus vermeintlichen religiösen Interessen, in Wirklichkeit mit einer schweren Schädigung der Erinnerung an ihn; denn damit dränge sich das Geheimnis im Bewusstsein Jesu so störend hervor, dass jede Deutung seiner Geschichte unmöglich werde, die ja nur vom menschlichen Lebensstand ausgehen kann.<sup>1)</sup> Allein das Interesse, das in diesen Protesten sich kundgibt, ist seinerseits nicht das historische, das einzig auf die Tatsachen gerichtet ist und keinerlei Postulate in bezug auf ihre Deutbarkeit an sie zu stellen hat. Die Hoffnung der Historiker, die die Aussage aller Jünger, des Matthäus, des Johannes, des Paulus und damit der gesamten ersten Christenheit, beseitigen und doch noch eine »historische« Kenntnis Jesu zu gewinnen sich getrauen, schwebt in der Luft. Wird eine solche Darstellung Jesu nicht unvermeidlich zu dem, wofür der Johanneische Bericht von seinen Gegnern ausgegeben wird, zu einem ihre Interessen widerspiegelnden Poem? Dass der Johanneische Bericht über den ewigen Christus

---

<sup>1)</sup> Literarkritisch tritt dieses Urteil so auf: Johannes habe die Paulinische Christologie in die ältere Überlieferung hineingearbeitet; der Schluss des Matthäus sei ein fremder Zusatz zu Matthäus und Luk. 1 erst nach der apostolischen Zeit entstanden. Über die Beziehungen des Präexistenzgedankens zu den zeitgenössischen Gedanken und über seine Verwendung in der apostolischen Predigt ist im zweiten Teil zu sprechen.



nicht unter dieses Urteil fällt, ist deshalb gewiss, weil Johannes die Aussage Jesu über seine Ewigkeit unter die Gründe stellt, die die Verwerfung Jesu durch Kapernaum und Jerusalem bewirkt haben. Weil Jesus sich so vollkommen mit Gott zusammenschloss, darum verwarf ihn Israel und darum glaubten seine Jünger an ihn. Mit diesem Vorgang verbindet Johannes die volle Zurechnung, die ihn als Schuld würdigt. Soll er die Schuld Jerusalems darin suchen, dass es einen Gedanken ablehnte, mit dem erst er Jesus ausstattet? Dass es wirklich die Meinung des Johannes war, dass sich Jesus als den von oben Gekommenen bezeugt habe, daran sollte nicht gezweifelt werden, und in dieser Meinung steht er nicht allein, sondern hat, wie die Briefe zeigen, die ganze erste Gemeinde auf seiner Seite.

Damit, dass Jesus im messianischen Werk das seine erkennt, tritt sein Ewigkeitsgedanke in eine deutliche Verbindung, weil der Christus die Vollendung der Gemeinde schafft und ihr die Auferstehung bringt. Die »kommende Welt« hat ihr Merkmal am ewigen Leben. Darum tritt in den verheissenden Worten Jesu sein Ewigkeitsgedanke in allen Berichten stark heraus, nicht als eine Theorie, die der Spekulation verfiel, sondern als der Grund seines Willens, der seinen Gang zum Kreuz und sein Verhältnis zu seinen Jüngern bestimmt. Er beschrieb sich ihnen durch die Verheissung der Parusie als ihren ewigen Herrn. Dazu gibt der rückwärtsschauende Ewigkeitsgedanke, mit dem sich Jesus vor dem Beginn seines menschlichen Daseins im Vater Leben und Herrlichkeit zuschreibt, die Ergänzung, ohne dass Jesu Bewusstsein dadurch wesentlich geheimnisvoller wird. Mit dem messianischen Ziel hat er die unserm Wollen gezogene Grenze ein für allemal überschritten und seine Postexistenz, auf die er sein Handeln bezieht, ist ebenso geheimnisvoll als seine Präexistenz.

#### 4.

### Der Sohn des Menschen.

Im Unterschied vom Namen »der Sohn Gottes« und vollends vom Christusnamen verwenden die Jünger die Bezeichnung »der Sohn des Menschen« für Jesus ohne Beschränkung, auch wo der Inhalt der Sätze zu diesem Namen keine deutliche Beziehung hat. Die Formel galt ihnen als

Bezeichnung Jesu, die sicher stellt, dass von ihm gesprochen wird.<sup>1)</sup> Die Formel »Sohn eines Menschen« bedeutet im alltäglichen Gebrauch etwa so viel wie unser »jemand« oder »man«. Damit ist aber die Selbstbenennung Jesu nicht erklärt. Denn seine Formel ist mit seinen beiden andern Namen: »der Sohn Davids« und »der Sohn Gottes« dadurch parallel, dass er sie durch die Determination des Begriffs einzählig macht. Das verändert natürlich ihren Sinn tief. Ein Davidssohn und der Davidssohn, ein Gottessohn und der Gottessohn sind nicht identisch. »Der« Davidssohn ist der, der aus allen Söhnen Davids ausgesondert ist und auf den alle warten. Einen Sohn Gottes nannte sich jeder Fromme; aber keiner kann sagen: ich bin der Sohn Gottes; jedermann ist »ein Sohn eines Menschen«, keiner »der Sohn des Menschen«. In welchem Sinn hiess sich Jesus den einzigen Menschensohn?

Der Name hat eine deutliche Beziehung zur Weissagung, zu Daniel 7, 13: »Einer wie ein Menschensohn« und Ps. 8, 5: »Was ist ein Menschensohn, dass du ihn heimsuchst?« Daniels Wort ist die Hauptstelle; dadurch wird aber die zweite nicht bedeutungslos; denn die Weissagung wird als eine Einheit aufgefasst. Das Gesicht Daniels hat die Judenschaft aufmerksam gelesen,<sup>2)</sup> und von ihm aus die Erwartung des Christus bestimmt, weshalb sich auch in jüdischen Apokalypsen der Sohn des Menschen als Name des Christus findet. Beziehen wir auch den Namen Jesu auf die Weissagung, so ergibt sich die Einzigkeit für diesen Menschensohn daraus, dass nur er der Verheissene ist. Wie unter den vielen Söhnen Davids einer der Erkorene ist, so ist auch unter den vielen Menschenöhnen einer der, den die Weissagung verkündet hat.

---

<sup>1)</sup> Für die Zeitgenossen Jesu war die Verwendung der dritten Person in der Aussage über sich selbst weniger auffallend als für uns. Die Formel: »Jener Mann«, das heisst: »ich« wird üblich. Natürlich ist die Selbstbezeichnung Jesu nicht bloss dem Sprachgebrauch entnommen und nicht aus der Absicht zu erklären, das »ich« höflich zurückzustellen. Nur das zeigt die Parallele mit der alltäglichen Redeweise, dass sich auch dieser Ausdruck von der sonstigen Schlichtheit der Rede Jesu nicht zu weit entfernt und seinen Hörern nicht bloss als seltsame Künstelei erschien. — <sup>2)</sup> Die Frage, ob die Darstellung Daniels und ihre Auslegung durch die Synagoge durch babylonische Traditionen beeinflusst war, berührt nicht die Geschichte Jesu, sondern die der Synagoge.

Die palästinensische Literatur stimmt aber mit dem Bericht der Jünger darin zusammen, dass der Sohn des Menschen nicht als feststehender Name für den Christus im allgemeinen Gebrauch gewesen ist. Das zeigt in den Evangelien schon der deutliche Unterschied im Gebrauch von Christus und Menschensohn; jener Name wird zurückgehalten, dieser beständig gebraucht. Der, der sich als den Sohn des Menschen bezeichnete, erweckt immer noch die Frage, ob er auch den Christusnamen für sich verwende, während dieser keine Frage mehr übrig lässt, sondern unzweideutig bestimmt, was Jesus als sein Recht verlangt und als seine Gabe verspricht.<sup>1)</sup> Der Name ist somit nicht nur ein messianischer Titel, auch nicht nur ein Zitat aus der Weissagung, obwohl er unzweifelhaft an den erinnert, der »mit den Wolken des Himmels kommt«.

Zum Namen Jesu: der Sohn Gottes bildet der andere Name: der Sohn des Menschen eine deutliche Parallele, und es ist nicht möglich, dass im Bewusstsein Jesu die beiden Selbstbenennungen, durch die er nicht ein spezielles Ziel ausdrückt, sondern sagt, was er ist und sein will, unverbunden nebeneinander lagen, während doch beide durch ihre Form und ihren Inhalt mit einem tiefen Kontrast aufeinander hinzeigen. Mit Gott und mit dem Menschen weiss sich Jesus durch seinen Ursprung verbunden, so dass ihm diese doppelte Verbundenheit das Mass seines Lebens und das Ziel seines Werks gibt. Mit Sohn Gottes sagt er, dass er sein Leben aus Gott und für Gott habe. Heisst er sich nun gleichzeitig auch den Sohn des Menschen, so sagt er, dass er vom Menschen und für ihn sein Leben habe und haben wolle. Wie der eine Name die Verbundenheit mit Gott ausdrückt, so der andere die mit dem Menschen. Diese doppelte Gemeinschaft bestimmt, was er ist und tut. Alles, was er erlebt und vollbringt, hängt davon ab, dass er von Gott herkommt und dass er vom Menschen herkommt, Gott gehört und den Menschen gehört. Deshalb ist er nicht nur einer von den vielen Menschen, sondern der Sohn des Menschen, weil er zugleich der Sohn Gottes ist. Die Einzigkeit hier erläutert die Einzigkeit dort. Dass niemand seine Sohnschaft Gottes mit ihm teilt, das macht auch sein Verhältnis zu den

<sup>1)</sup> Matth. 16, 13. Paulus bestätigt indirekt die Angabe der Evangelien. Die Tatsache, dass er den Namen „Menschensohn“ nie braucht, trägt den Schluss, dass ihm dieser Name nicht gleichbedeutend mit Christus war.

Menschen unvergleichlich und gibt ihm als dem Menschen eine Stellung, die keiner hat als er.

Ein Streit zwischen den beiden Gründen seines Lebens hätte sich nur dann herausgebildet, wenn Jesus die Sohnschaft Gottes egoistisch verstanden und zu seiner eignen Erhöhung benützt hätte; dann hätte er sich um ihretwillen von der Menschheit abgewandt. Er hat sie aber messianisch verstanden und ist deshalb durch sie mit der Menschheit vereint. Seine Herrschaft über sie beruht darauf, dass er ihr angehört; seine Sendung für sie stellt ihn mit ihr in den Lebensverband.

Darum nennt er sich öffentlich nicht mit dem königlichen Namen, sondern mit dem Namen Menschensohn, wie er auch von Gott als seinem Vater und von sich als seinem Sohn in voller Öffentlichkeit gesprochen hat. Mit diesem Namen sprach Jesus aus, was ihm bei jedem Schritt im Grossen und Kleinen die Richtung gibt und was darum allen an ihm sofort auffiel, als rätselhaft und anstössig, wenn sie ihm fern blieben, als heilig und gross, wenn auch als geheimnisvoll, wenn sie mit ihm verbunden waren. Immer stand die Frage da, wie er von seiner Sohnschaft Gottes aus sein Verhältnis zu den Menschen auffasse, ob er aus ihr die Einsetzung in das menschliche Leben ableite oder die Absonderung von ihm, ob er als der Sohn Gottes Mensch mit allem, was die Abkunft vom Menschen in sich schliesst, sein wolle oder nicht. Schon der Entschluss, durch den er sich zu den Getauften stellt, und die Überwindung der Versuchung beruhen auf der klaren Entscheidung dieser Frage, und sie erhielt mit dem Fortgang seiner Arbeit immer grössere Tiefe und spannungsvollen Ernst und vollendet sich durch seinen Gang an das Kreuz. Es war und blieb beständig sein Wille, in Kraft seiner Gemeinschaft mit Gott ein menschliches Leben zu führen und eben deshalb, weil er dieses in der Gemeinschaft mit Gott führt, ist er »der« Menschensohn. Das beschränkt sein Recht nicht, zu wollen, was sonst niemand wollen darf, und zu tun, was kein anderer kann. Ein Abschluss gegen Gottes Gaben, mit dem er sich auf das gegebene menschliche Lebensmass zurückzüge, liegt nicht in diesem Gedankengang. Er braucht, damit er König sei, besondere Erweisungen der göttlichen Liebe; aber alles, was er von solchen empfangen wird, tritt in seinen menschlichen Lebensstand hinein und



zerstört ihn nicht. Er kennt den Vater, aber so, wie ihn ein Mensch kennen kann, gehorcht ihm, wie ein menschlicher Wille es vermag, und tut Gottes Werk so, wie ein Mensch es wirken kann.

Darin erscheint die Grösse der göttlichen Gnade, weshalb er in diesen Namen seinen ganzen Willen legt. So wird offenbar, wie Gott den Menschen schätzt und wie hoch er ihn erhebt. »Der Sohn des Menschen hat Vollmacht, auf Erden Sünden zu vergeben.« Was zunächst allein dem unsichtbaren Gott im Himmel zusteht, das kann er, der Mensch, auf Erden tun, und dadurch wird Gottes Vergeben offenbar und wirksam, vom Sünder erlebt und geglaubt. »Der Sohn des Menschen wird in der Herrlichkeit seines Vaters kommen;« so Grosses hat Gott dem Menschen bestimmt. Gleichzeitig entsteht aus seiner Verbundenheit mit der Menschheit die Schwere seines Berufs, die Verpflichtung zum Gehorsam und Dienst, die Notwendigkeit des Leidens und des Todes. »Der Sohn des Menschen wird getötet.« Für die Art, wie Jesus in diesem Namen das Machtbewusstsein und das Schwächegefühl, Erhebung und Beugung, Lust und Leid geeinigt hat, gibt der Name »der Sohn Davids« eine Parallele. Auch dieser sprach die Grösse seiner Sendung aus; gleichzeitig steht ihm aber seine Herkunft aus Davids Geschlecht zu seiner Bestimmung für den himmlischen Thron in einem Gegensatz. Ebenso hat er an dasjenige Ziel seines Lebens, das er durch den Namen »Sohn des Menschen« ausspricht, ohne Sträuben mit voller Dankbarkeit seinen ganzen Willen gesetzt und mit ihm die Herrlichkeit seiner Sendung gepriesen, und gleichzeitig mit ihm ausgesprochen, was als Schwachheit und Druck seine Tragkraft in Anspruch nimmt. In beiden Fällen entsteht die doppelte Beziehung der Namen dadurch, dass sie der Sohnschaft Gottes gegenüber stehn. Einzig dieser Name spricht nur von seiner Kraft, nicht auch von seiner Schwachheit, nur von seinem Besitz, nicht auch von seinem Mangel, nur von seiner Seligkeit, nicht auch von seinem Leid.

Wer Zuversicht zu seinen Schlüssen hat, mag folgern: Jesus habe sich »den Sohn Adams« genannt, und sich seine Stellung in der Menschheit und seine Aufgabe für sie durch einen Rückblick auf das Paradies verdeutlicht. Natürlich stehen die ersten Kapitel der Bibel auch in seinem Blick; wir haben aber keinen einzigen Spruch

Jesu, der seine Sendung mit Adams Wesen und Tat verknüpft. Er schaut vorwärts zum Ziel Gottes hin und bestimmt seine Aufgabe nicht durch das, was einst war und geschah, sondern durch die Schuld und Not Israels, die er vor sich hat, und durch die Herrlichkeit Gottes, die er über sich hat. Darum ist es auch nicht wahrscheinlich, dass er beim Menschen, als dessen Sohn er sich weiss, ausschliesslich oder überwiegend an den ersten Menschen gedacht habe, sei es an seine Vollkommenheit, mit der er aus Gottes Hand hervorging, sei es an seinen Fall.<sup>1)</sup> Von Gottes endgültiger Herrschaft aus, die die Not der Gegenwart beendet, erhält sein Wille seine Gestalt und seine Selbstbenennung ihren Sinn. Nicht mit einem Zustand, der einst war, sondern mit dem menschlichen Leben, wie es jetzt ist, verschuldet und gerichtet durch Gottes Gerechtigkeit, geliebt und zu Gott berufen durch seine Gnade, macht er sich eins.<sup>2)</sup>

## 5.

**Die Geburt des Sohnes Gottes.**

Der evangelische Bericht bewahrt kein einziges Wort Jesu über seine Geburt und Jugend, nicht einmal über seine

---

<sup>1)</sup> Noch weniger ist an eine gnostische Spekulation zu denken, nach der Gott vor der Welt einen Urmenschen geschaffen, bei sich im Himmel aufbewahrt und jetzt auf die Erde gesendet habe. Denn der Sohn des Menschen hat andere Menschen vor sich, aus denen er entsteht, und ist nicht Name des Urmenschen. Der Satz: in dieser Formel sei „Sohn“ völlig ton- und bedeutungslos, ist auch für das Aramäische und vollends für das Griechische nicht wahr. Sodann würde sich Jesus so als den Urmenschen verkünden, während nicht eine einzige Sentenz existiert, die das Wunder in seinem Wesen ausstellt, die Geheimnisse des Jenseits bespricht und den Schöpfungsvorgang behandelt. Die gnostische Denk- und Willensform und diejenige Jesu und der Evangelien ergeben einen so bestimmten Gegensatz, dass kein Historiker sie vermengen wird, bloss auf eine Konjektur gestützt. Auch Johannes und Paulus wussten von einer solchen Aussage Jesu nichts. Johannes erklärt den Ewigkeitsgedanken Jesu dadurch, dass ihn Gottes Wort machte, 1, 14, und Paulus verbindet zwar die Christologie mit 1 Mose 1, 26, beruft sich aber dafür nicht auf den Menschensohn. — <sup>2)</sup> Jesus hätte sich auch „den Sohn Abrahams“ nennen können, und es ist nicht Zufall, dass er es nicht tat. Dass er aber mit dem „Sohn des Menschen“ einen Gegensatz gegen die Söhne Abrahams verband, lässt sich aus den Worten Jesu nicht begründen. Die Menschen, in deren Gemeinschaft er steht und für die er lebt, sind die Söhne Abrahams.

Taufe, mit der sich doch sein Wirken unmittelbar verband. Diese Tatsache verdeutlicht mit besonderer Anschaulichkeit, wie vollständig der Gegensatz Jesu gegen die gnostische Fassung der Sohnschaft Gottes war und wie erfolgreich er auch in seinen Jüngern seine Regel befestigt hat. Er versteht unter der Erkenntnis des Sohnes Gottes nicht die Aufzählung der Vorgänge, durch die er geworden ist. Die Einheit, in die er sein Wort mit dem Willen und mit der Tat setzt, gibt ihm seinen Zweck darin, dass seine Hörer sich für ihn oder gegen ihn entscheiden, und er begründet ihre Entscheidung nicht durch Vergangenes, noch weniger durch Geheimnisvolles und Verborgenes, sondern durch das, wodurch er ihnen jetzt Gottes Gnade erweist. Den Grund zu ihrem Entschluss, durch den sie ihr Verhältnis zu Gottes Herrschaft bestimmen, gibt ihnen das göttliche Werk, das sie wahrnehmen, nicht der verborgene Anfang, sondern das offenbare Resultat seiner Sendung, nicht das, was der Sohn in seinem inwendigen Leben vom Vater empfängt, sondern das, was er für die Menschen ist. Als Gnostiker hätte Jesus die Kenntnis des göttlichen Wirkens, durch das er entstand, zum Grundakt der Religion gemacht und sein Ziel darin gesehen, dass das Volk das Wunder Gottes bewundere, das in seiner Person vor ihm stand. Jesus hat aber statt dessen durch das Buss- und Reichswort Glauben und Gehorsam gepflanzt. Den Realismus in seinem Gottesgedanken, der das Jetzt erfasst und dem es erfüllenden Akt die kausale Macht verleiht, sei es zur Verbindung mit Gott, sei es zur Trennung von ihm, hat er nie preisgegeben. Wir haben daher kein Wort von ihm, das die Vorgänge bei seiner Geburt und bei seiner Taufe beschrieb und zum Beweis für sich verwendete, wie er auch keine Erklärung gibt, die seine Sohnschaft Gottes begreiflich machen soll, auch dann nicht, wenn er ihre Vollkommenheit in den kühnsten Worten bezeugt.

Damit ist aber nicht bestritten, dass Jesu Erlebnis bei seiner Taufe für ihn die unerschöpfliche und durchgreifende Wichtigkeit eines göttlichen Akts besass, durch den sich ihm der Vater offenbart. Der Bestand der evangelischen Überlieferung bringt beides zum Ausdruck, dass Jesus vom Taufzeichen unabhängig war, weil er seine Sohnschaft Gottes nicht erst durch dieses empfing und sich nicht einzig an diesem verdeutlichte, und dass es mit kausaler Macht seine

Geschichte bestimmt. Jenes wird daran sichtbar, dass wir keinen Spruch haben, der es als Beweis für seine Sendung verwertete.<sup>1)</sup> Er hat seine Sohnschaft nicht auf diesen einzelnen Moment begründet, der ja sofort in die Vergangenheit hinübertritt, und heisst sich nicht deshalb den Sohn, weil er es einst geworden sei, sondern weil er es ist, und beweist den Geist nicht dadurch, dass er erzählt, wie er auf ihn kam, sondern dadurch, dass er in ihm spricht und in ihm handelt.<sup>2)</sup> Die Wichtigkeit des Vorgangs für seine Geschichte wird dagegen darin sichtbar, dass seine Erzählung ein Teil des Evangeliums wird, wodurch die Jünger sagen, dass Jesu Werk und ihr Anschluss an ihn auf seiner Taufe beruhen. So war es schon von Anfang an; denn Johannes sagt: die ersten Jünger seien deshalb zu Jesus gekommen, weil der Geist auf ihn herabgekommen war.

Für das Erlebnis Jesu bei der Taufe ist die Formel »Vision« üblich geworden. Sie macht an sich keine Polemik nötig, da ja über die Form des Vorgangs exakte Aussagen unerreichbar sind. Mit »Vision« wird gesagt, dass das Sehen und Hören Jesu damals nicht notwendig durch körperliche Vorgänge begründet war, sondern auch als ein seelischer Prozess entstehen konnte. Für das rationale Interesse ist damit nichts geleistet, weil eine seelische Bewegung von dieser Art einem natürlich vermittelten Vorgang in der Unerklärlichkeit gleichsteht, vollends weil sie im Täufer und in Jesus gleichartig entstehen muss. Der Begriff »Vision« wurde dennoch häufig für die historische Arbeit zur Fehlerquelle, weil sich mit ihm der Gedanke verbindet: der Vorgang habe ausserhalb des seelischen Prozesses keine Begründung gehabt. Durch dieses dogmatische Urteil wird seine Erklärung in einen scharfen Gegensatz gegen das gebracht, was für das Bewusstsein der Beteiligten ihr Erlebnis war, und daraus entsteht unvermeidlich ein Reiz zur Umformung der Geschichte aus ihrer wirklichen Gestalt, in der sie von den Beteiligten erlebt wurde, in die, die sie nach dem Urteil ihres

<sup>1)</sup> Joh. 5, 17 bezieht sich vielleicht auf die Taufe Jesu, jedoch nicht allein. — <sup>2)</sup> Das Verhalten Jesu gab der apostolischen Predigt ihre Gestalt. Der Satz: Jesu Sohnschaft beruhe darauf, dass der Geist Gottes seinen Lebensstand bestimmte, steht bei Paulus in aller Klarheit, Röm. 1, 4. Gal. 4, 6. Röm. 8, 9; er wird aber nirgends durch die Taufgeschichte bewiesen, sondern dadurch, dass der Christus jetzt seiner Gemeinde den Geist verleiht.



Erklärers gehabt haben »muss«. Es lässt sich am Verlauf der religiösen Geschichte, die sich in der Jüngerschaft Jesu vollzieht, deutlich beobachten, dass das Taufzeichen und die verwandten Vorgänge<sup>1)</sup> von jedem Gedanken an eine durch den Menschen hergestellte Verursachung getrennt bleiben und für ihr Bewusstsein mit derselben Unabhängigkeit vom eignen Willen eintreten, wie jede sinnliche Wahrnehmung. Niemals wäre aus dem Taufzeichen ein Teil des Evangeliums und der Moment geworden, in dem der Christus geoffenbart wird, wenn sich ein bloss psychologisch gerichteter Visionsgedanke auch nur von ferne an den Vorgang geheftet hätte. Die Objektivität des Erlebten in dem Sinn, dass ihm eine über den seelischen Prozess hinausreichende Begründung gegeben und in ihm ein göttliches Handeln erlebt wurde, bildet für Jesus und die Jünger die Voraussetzung, auf der ihre ganze Schätzung des Vorgangs beruht.

Hätte sich an die »Visionen« die Vorstellung geheftet: sie seien dadurch entstanden, dass ihr Empfänger irgendwie sein Seelenleben bis zu dem Punkt gesteigert habe, wo die Ekstase einsetzt, so hätten sich auch die Konsequenzen dieses Satzes mit Deutlichkeit in der religiösen Haltung der Christenheit ausgeprägt. Aus der durch Selbstbearbeitung hervorgerufenen Vision wäre eine mystische Frömmigkeit entstanden, die den Ort der Offenbarung Gottes nicht in der Geschichte und der Welt, sondern im Innenleben sucht und jeden anleitet, in sich selbst jenes Ereignis hervorzurufen, das seine Vereinigung mit Gott herstellt und in dem er nun befriedigt ruht. Für diese Art von Religion fallen die von aussen an den Menschen ergehenden Bezeugungen Gottes dahin; so braucht er keine Schrift, keine Gemeinde, keine Geschichte, keine Natur. Der Visionär verschliesst sich in sich selbst, da er sich ja hier durch seine Methode das höchste Ziel, das Einswerden mit Gott, verschaffen kann. Zu dieser Form der Frömmigkeit haben jedoch weder Jesus, noch seine Jünger Beziehungen. Ihr Verkehr mit Gott entsteht nicht durch ihre Erhebung zu Gott, sondern durch das göttliche Geben, das den gesamten Lebensstand des Menschen von innen und aussen bestimmt. Es bildet daher eine folgenreiche Entstellung der Geschichte, wenn verdunkelt wird, dass das Taufzeichen in einer Wahrnehmung bestand, die Jesus und dem Täufer wie

<sup>1)</sup> Die Erscheinungen des Auferstandenen und die Verklärung Jesu.

jeder andre Anblick als gegeben und der eignen Bewirkung entzogen erschien.

Auch in diesem Vorgang steht das, was Jesus erlebt, mit dem geistigen Besitz der Gemeinde in einem deutlichen Zusammenhang. Die göttliche Stimme, die er hört, ist mit denjenigen Ereignissen verwandt, die uns aus der Judenschaft unter dem Titel »Tochter einer Stimme« überliefert sind. Man nannte so mannigfache Vorzeichen, die über Gottes Willen Auskunft geben, überraschende Worte, etwa Bibelworte, die zum Vorgang eine innere Beziehung gewinnen; aber auch so kommt der Ausdruck vor, dass an ein Sprechen von oben herab gedacht wird, das die Beteiligten hörbar berührt habe. In dieser Form denkt sich die Gemeinde die göttliche Regierung, die ihr im Unterschied von der herrlichen Vergangenheit jetzt noch gewährt sei; wenn der Mensch die göttliche Leitung nötig habe, dann rufe ihm Gott einzelne kurze Worte zu, die ihm seinen Willen zeigen. Den Zusammenhang des Erlebnisses Jesu mit diesem Gedankengang zu bezweifeln, liegt kein Anlass vor.<sup>1)</sup> Es bildet sich, wie sein ganzes inwendiges Leben, aus Vorstellungen, die nicht erst in diesem Moment neu entstehen, sondern das Eigentum der Gemeinde sind. Jesus erlebt Gott so, wie er sich ihn als Glied der Gemeinde denkt. Diese erwartet für die Frommen in besondern Lagen die Gottesstimme; Jesus hörte sie. Ihr Inhalt steht mit den Schriftworten, die den Verheissenen darstellen, in Zusammenhang. Er ist der, den der zweite Psalm verheisst, und der, den Jesaja als den Knecht Gottes beschrieb, an dem Gott Wohlgefallen hat.

Der Bericht sieht die Bedeutung des Vorgangs nicht darin, dass jetzt Jesus zum Sohn Gottes geworden sei; denn er stellt nicht Jesu Bekehrung oder Berufung zu Gott, nicht seine Aufnahme in die göttliche Liebe dar, sondern lässt offenbar werden, was er ist. Gott bezeugt ihm: er sei sein Sohn, weshalb ihm auch jetzt der Geist verliehen wird, durch den er in Gott zu handeln vermag. Wer Jesus den Gedanken zuschreibt: er sei erst seit seiner Taufe der Sohn

<sup>1)</sup> Dagegen sind für die Versichtbarung des Geists durch die von oben herabkommende Taube deutliche Beziehungen zur Schrift oder zu andern gegebenen Vorstellungen nicht aufzuzeigen. Nur das ist deutlich, dass etwas Belebtes dem Geist zum Bild dienen soll. Er erscheint nicht als Kraft, darstellbar etwa durch Licht, sondern als lebendig, so dass er in seinem Empfänger Leben schafft.

Gottes, muss folgerichtig sein Verlangen nach der Taufe aus seinem Schuldbewusstsein ableiten.<sup>1)</sup> Diese Theorie bekommt im Leben Jesu zwei Perioden; die erste hat ihr Merkmal an einem dunkeln Gottesbewusstsein, für das der Vatername noch zu gross war, weil er sein inwendiges Leben noch nicht in Beziehung zu Gott bringen und als seine Gabe schätzen darf; die zweite beginnt nun mit der Taufe, seit der er sich als aus Gott geworden und für Gott lebend weiss. Dieses gebrochene Bewusstsein wird aber nicht nur durch den Taufbericht, sondern durch das ganze Wort Jesu ausgeschlossen, durch alles, was die Einzigkeit seiner Sohnschaft und sein königliches Recht bezeugt. Soll aber die Wendung in seinem Leben die Erinnerung und Nachwirkung seiner frühern Periode völlig tilgen, dann erhalten wir eine Vorstellung von Gottes Beziehung zu ihm, die das personhafte Leben verneint, gegen die Jesu Wort ebenso verschlossen ist, wie gegen das Schuldbewusstsein. Der Sohnesgedanke ist keiner zerstückten Fassung fähig und nicht bloss für einzelne Partien seines Lebens verwendbar, sei es dass wir die von Gott geschiedenen und die durch ihn bestimmten Vorgänge einander folgen lassen, sei es dass wir sie nebeneinander setzen. Die Sohnschaft bindet die unteilbare Totalität und Einheit des Ichs mit seinem fest verketteten Lebensprozess an Gott. Der Sohn Gottes ist oder er ist nicht.

Darum lässt sich die Taufe Jesu auch nicht als der Moment betrachten, in dem sein Blick zuerst das königliche Ziel ergriff. Denn eine Sohnschaft Gottes ohne den Berufswillen ist eine qualitativ andere Willensgestalt, als die, die Jesus tatsächlich hat. Er hat in Gottes väterlicher Verbundenheit mit ihm nie bloss eine Gabe für sich selbst gesehn, nie bloss die Bereicherung seines eignen Ichs gesucht. An der Sohnschaft gewinnt er die Dienstpflicht; ohne sie verwandelt sich die Einzigkeit seiner Sohnschaft in ein hässliches Monstrum. So schüfe sie nur noch den Unterschied zwischen ihm und allen, aber nicht mehr die Einigung, und würde zum Versuch, Gottes Liebe allein an seine Person zu ketten und sie allen andern zu nehmen. So hat Jesus seine Sohnschaft nie beurteilt und sie nie dazu verwendet, um für sich in einer besondern, nur ihm gehörenden Beziehung zu Gott zu leben. Das ergäbe nach seinem Urteil eine sünd-

<sup>1)</sup> Darüber ist S. 30–32 gesprochen worden.

hafte, weil lieblose Sohnschaft Gottes, ein Widersinn, wie ihn sich ein verdorbenes Begehren erträumt. Damit aber, dass seine Sohnschaft immer mit der Gewissheit verbunden war: er habe Gottes Werk zu tun, war die Frage noch nicht beantwortet: wodurch er es zu vollbringen habe. Ihr kann nur eine göttliche Weisung, somit ein geschichtlicher Vorgang, die Antwort geben, und deshalb griffen sowohl die Botschaft des Täufers, als das ihm selbst gegebene Zeichen mit berufender Macht in sein Leben ein.

Der Sohnesgedanke Jesu umschliesst den Satz: Gottes Schaffen habe ihm sein Leben gegeben, da der Gedanke: er habe sich die Sohnschaft selbst erworben und sich durch seine Frömmigkeit zu ihr erhoben, historisch nicht brauchbar ist. Da er mit dem Vaternamen nicht sich, sondern Gott pries, hat er mit dem Sohnesnamen nicht beschrieben, zu was er sich selbst, sondern zu was Gott ihn gemacht habe. Er hat mit ihm sein Dasein und seinen Willen, seinen Beruf und seinen Erfolg aus Gott abgeleitet. Dass er Gottes Verbundenheit mit ihm nicht erst von einem bestimmten Tag an datierte, ist, auch wenn wir seinen Ewigkeitsgedanken und die Reinheit seines Gewissens beiseite stellen, darum gewiss, weil er sich als den Verheissenen weiss, als den, auf den Gottes Blick von jeher gerichtet war. Seine Sohnschaft umfasst in Einheit und Vollständigkeit sein ganzes Leben und ihr Anfang fällt für seinen Blick in seine Geburt.

Dadurch verliert aber die Gabe, die ihm seine Taufe bringt, nicht ihren Wert; vielmehr eben deshalb, weil er in seinem Leben Gottes Werk und Gabe sah, darum war ihm ein eigenmächtiger Anfang seines Wirkens unmöglich; deshalb musste er warten, bis Gott ihn und durch ihn die Gemeinde rief, und dass Gottes Ruf darin bestand, dass er ihm seinen Geist sendet, das steht mit dem durch die Schrift gegebenen Bestand der Gedanken und Erwartungen im unmittelbaren Zusammenhang. Um die Beziehung Gottes zum persönlichen Lebensakt auszusprechen und zu sagen, dass er das Denken und Wollen des Menschen erzeugt und bewegt und ihm die Kraft zur Tat gewährt, dafür war der Geistbegriff das gegebene Mittel, vollends für den, der deshalb der Gesalbte heisst, weil Gottes Geist auf ihm ruht. Die Vorstellung: er bedürfe zum königlichen Wirken keine besondere Gabe, da er ja Gottes Sohn sei, ist nicht auf Jesus



zu übertragen. Er hat seinen Jüngern das klare Bewusstsein von der Grösse des Vorgangs gegeben, der dann geschieht, wenn ein Mensch will, was Gott will, denkt, was Gott denkt, und wirkt, was Gott wirkt, und ihnen die Überzeugung eingeprägt, dass sie dazu beständig des Geists bedürfen, mögen sie noch so hoch begabt sein, dass dies nur durch Gottes immer neue Gemeinschaft und Gabe zustand kommen kann. Und nun vollends das königliche Werk! Als Jesus gewiss war: Gottes Geist sei auf ihm, da handelte er.<sup>1)</sup>

Der Aussage Jesu über seine Sohnschaft Gottes blieben die Jünger immer treu; sie verbanden die göttliche Sendung, in der sein Werk ihren Grund hat, nicht mit seinen spätern Leistungen oder Schicksalen, sondern mit seiner Geburt. Durch diese ist er der König der Gemeinde und Gottes Sohn. Das ist sowohl dann ausgesprochen, wenn seine Geburt als der Eintritt des Präexistenten in die menschliche Lebensform vorgestellt wird, als dann, wenn ein schöpferischer Akt des heiligen Geists die Jungfrau zu seiner Mutter macht. Andere Darstellungen des Christus, als solche, die in seiner Geburt den Moment sehen, in dem die göttliche Gnadentat geschah, gibt es im Neuen Testament nicht.

Darin muss der eine Abweichung vom Gedanken Jesu sehen, der ihm eine mystische, somit dualistische Frömmigkeit zuschreibt, die Gottes Liebe auf die »Seele« bezieht, dagegen den Leib und die Natur von der Beziehung zu Gott trennt und den auswendigen Verlauf des Lebens als religiös gleichgültig preisgibt. Jesus verband aber mit seiner Sohnschaft Gottes nicht diese Art von Frömmigkeit, sondern hat beständig, wie alle Menschen, so auch sich selbst in der Totalität seines Daseins mit Leib und Seele, mit seinem inwendigen Leben und mit seiner Natürlichkeit, in die Abhängigkeit von Gott und in seinen Dienst gestellt. Darum führt ihn seine Sohnschaft Gottes nicht in eine gegen seinen Leib gerichtete Aszese und darum dachte er nicht daran, nach seinem Kreuz als eine verklärte Seele fortzuleben, sondern er griff nach der Auferstehung, die ihn ganz mit Leib und Seele in die vollendete Gemeinschaft mit Gott versetzt. Durch

<sup>1)</sup> Die Neigung, die Taufe für Jesus wertlos zu machen, zieht ihre Stärke aus dem hellenisierten Religionsbegriff, der bei Jesus nur Ideen sucht und darum bei den Ereignissen nur zu fragen weiss, was für Ideen sie sinnbildlich darstellen.

den Ausgang wissen wir, wie er sich den Anfang seiner Sohnschaft Gottes gedacht hat. Sie beginnt damit, dass ihm Gott den Leib gibt, wie sie dadurch vollendet wird, dass ihm Gott den Leib wiedergibt.

Auch jene Stimmung, die Jesus den Gedanken: Gottes gnadenvolle Tat, die ihm die Sohnschaft gab, sei in seiner Geburt geschehen, deshalb abspricht, weil er seine Sittlichkeit schädige, hat in einer historischen Betrachtung Jesu keinen Raum. Denn die Klage: so verdankte er sein Bestes nicht mehr sich selbst, und was sein persönlicher Besitz sein sollte, erhalte so einen physischen Grund und werde dadurch entweiht, verwendet einen Freiheitsbegriff, der Jesus nichts angeht. Er hat nicht sich als den Schöpfer seines Lebens und Willens bewundert, vollends nicht, wenn er sein Verhältnis zum Vater erwog. Hier ist er zuerst der Empfangende und Gestaltete, nicht der sich selbst Begabende, und erst aus dieser Abhängigkeit entsteht ihm das Vermögen zum eignen Wirken, nun freilich in personhafter Vollkommenheit, so dass er einen echten Willen mit völliger Liebe ohne Bruch in den Dienst des Vaters stellt, mit dem tiefen Ernst, dass an die Richtigkeit seines Willens seine Gemeinschaft mit ihm gebunden ist. Die Festigkeit und Vollständigkeit jener Abhängigkeit ist aber unter keinen Umständen aus Jesu Bewusstsein zu entfernen, wie immer ihre Vermittlung bestimmt werde, ob sie nur seelisch oder auch körperlich bedingt sei, sich in seiner Geburt herstellte oder erst später durchsetzte; unter keinen Umständen ist das religiöse Genie, das sich in die Sohnschaft Gottes erhebt, eine historisch brauchbare Vorstellung.

Es ist auch nicht richtig, dass die Begründung der Sohnschaft Jesu auf seine Geburt und der Ewigkeitsgedanke sich gegenseitig bekämpfen und verdrängen. Nur dann träfe dies zu, wenn Jesus durch eine gnostische, doketische Präexistenzlehre seinen Leib und seine Menschlichkeit bloss für eine »Erscheinung« erklärt hätte. Für solches ist in Jesu Gedankengang kein Raum. Ein Rückblick auf seine Geburt als auf den Anfang seines Leibs und irdischen Lebens war ein wesentliches Glied seines Bewusstseins und wurde durch den Präexistenzgedanken nie ausgelöscht und ersetzt. Dieser hatte immer die Frage bei sich, wie sein irdisches, menschliches Leben entstanden sei, die von seiner ewigen Gemeinschaft

mit Gott aus nur die Antwort erhalten konnte, dass es durch Gott entstand, wie es jetzt durch Gott besteht. Ebenso wenig widersetzt sich der schöpferische Akt, der ihm den Anfang seines irdischen Lebens gibt, dem Ewigkeitsgedanken, als wäre dieser neben jenem überflüssig und gleichsam seine Wiederholung. Denn der Ewigkeitsgedanke Jesu spricht aus, was er jetzt und immer durch den Vater ist, wie vollkommen Gott sich mit ihm vereint, auch jetzt in seinem irdischen Leben, worin seine Erhöhung zum Christus begründet ist. Das ist nie schon durch einen Satz ausgesprochen, der angibt, wie er geworden sei; ein solcher fordert immer zu seiner Ergänzung einen zweiten Satz, der angibt, was der durch Gott Gewordene in seinem Verhältnis zu ihm sei.

Von den beiden Sätzen ist keiner nur die Wiederholung des andern. Auch sind sie bloss durch Entwicklung der Begriffe nicht auseinander ableitbar, sondern verlangen, wenn sie Sinn haben sollen, einen Tatbestand, der Satz über seine Erzeugung den Vorgang, durch den er ins Dasein trat, der Präexistenzsatz den Tatbestand der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater, wie er sie in sich jetzt erlebt. Metaphysische Fragestellungen, ob nicht das Sein im absoluten Sinn des ewigen Bestands das Werden abstosse, das Werden in der Realistik der Zeugung das Sein von sich weise, sind in die Beobachtung der Geschichte und des Bewusstseins Jesu nicht einzutragen. Wenn ihm seine Erlebnisse beide Sätze gaben, dann hat ihn das metaphysische Problem, das aus ihnen entsteht, nicht erschüttert; dann trug er beide so in sich, dass sie sich wechselseitig stützten, weil beide seine Sohnschaft Gottes nach ihrer Wirklichkeit und Vollkommenheit erkennbar machten, der eine dadurch, dass er mit allem, was an ihm natürlich war, als Gottes Werk ins Dasein trat, der andere dadurch, dass er sein ganzes inwendiges Leben durch Gott empfing.

Durch die Worte, durch die sich Jesus als den ewigen Sohn bezeichnet, ist auch gesagt, dass er an seine Geburt das Merkmal der Wunderbarkeit anheftete. Denn die Geburt des ewig in Gott lebenden Sohns ist von demjenigen Vorgang wesentlich verschieden, durch den sonst ein menschliches Leben wird. Über die Art des Wunders ist aber mit denjenigen Worten, die den Präexistenzgedanken ausdrücken, noch nichts gesagt. Konnte sich, fragte man, Jesus das

göttliche Wirken nicht zusammen mit der natürlichen Vermittlung denken, so dass es sie nicht aufhebt, sondern sich durch sie vollzieht? Konnte er nicht in Gott den Geber seines Lebens erkennen, ohne dass der Vater- und Muttername für ihn seine natürliche Bedeutung verlor? Diese Erwägung hat grosse Kraft bekommen, theils des Wunders wegen, dem wir gern ausweichen, theils weil sich die Beseitigung der männlichen Funktion bei der Erzeugung Jesu wie eine sinnliche Verdichtung des Sohnesgedankens darstellt, die das bildliche Element in demselben zu einem naturartigen Vorgang entstelle, theils weil der Vorgang nur durch die beiden Weihnachtsgeschichten bezeugt ist, die offenkundig ein starkes poetisches Element in sich haben, das ihnen zwar ihre weithin reichende Wirkung verschafft hat, aber auch ihre Brauchbarkeit für den Historiker herabsetzt.<sup>1)</sup> Ein Postulat des Wunders, das ist deutlich, lag nie in Jesu Gedankengang; geträumt und gedichtet hat er im Rückblick auf seine Anfänge nicht. Aber ebenso gewiss ist, dass er mit dem messianischen Ziel das Wunder zum stetigen und wesentlichen Bestandteil seiner Gedanken macht und seine Sohnschaft und sein Christusamt für ihn noch so lange verborgen sind, als seine Geschichte in den natürlichen Bahnen verläuft, und nur dadurch offenbar wird, dass Gott Neues und Wunderbares wirkt. Entfernen wir jedes Wunder von seinem Anfang, so dass sein öffentliches Wirken auf eine ahnungslose Jugend folgt, so tritt es doch dadurch, dass er sich das messianische Recht und Vermögen zuspricht, wieder in seine Geschichte hinein, nun aber leicht so, dass ihm der Historiker eine finstere, krankhafte Farbe gibt.

Bloss als Weiterbildung der Überlieferung lässt sich der Bericht über Jesu Geburt nicht verstehen, weder vom heidnischen Mythos aus, der die Würde seiner vielen Göttersöhne durch ihre Erzeugung durch eine Gottheit begründete, noch aus dem Jesajanischen Wort über die Jungfrau, die den Immanuel gebären wird,<sup>2)</sup> für das man die Erfüllung im Christus verlangt habe. Der heidnische Mythos hat bei der

<sup>1)</sup> Hier beschäftigt uns der Inhalt der Weihnachtsgeschichte nur soweit, als ein Zusammenhang zwischen ihr und den Aussagen Jesu erkennbar wird. Sie hat uns in der Darstellung der Gemeinde dann wieder zu beschäftigen, wenn die in der Bildung der Evangelien wirkenden Motive zu erörtern sind. — <sup>2)</sup> Matth. 1, 22. 23.



Entstehung seiner Göttersöhne dem Gott immer die Funktion zugeschrieben, die sonst dem Mann zufällt. Diese Vorstellung hat mit dem Bericht über die Geburt Jesu nichts zu tun. Von einem geschlechtlichen Verkehr des heiligen Geists mit Maria hat in der ersten Christenheit niemand geredet, sondern von einem schöpferischen Akt Gottes, der, wie das ganze in die Welt hineintretende Wirken Gottes, durch seinen Geist geschieht. Aus dem Mythos konnten die Jünger für die Weihnachtsgeschichte einzig den Gedanken schöpfen, dass Sohnschaft durch Zeugung entstehe, für den weder Jesus, noch die Jünger den Mythos nötig hatten; denn er bildet am Vater- und Sohnesbegriff das immer deutliche und wirk-same Grundmerkmal. Das Jesajanische Wort über den Immanuel hat nicht erst eine spätere Generation gelesen, sondern ebenso gut Jesus selbst und seine Gefährten mit ihm. Brachte es diesen, obwohl Jesus von einem Wunder in seiner Erzeugung nichts wusste, keine Erschütterung ihrer Gewissheit, so störte es die Spätern noch weniger, wie auch diejenige jüdische Tradition, die uns erhalten ist, dieser Stelle wegen eine wunderbare Geburt des Christus nicht für nötig hält. Der Bericht über Jesus ist nicht so entstanden, dass die prophetischen Worte in »Tatsachen« verwandelt worden wären.<sup>1)</sup> Nur von der Geschichte war die Antwort zu bekommen, wie sich das Jesajanische Wort am Christus erfülle, und bei der in der Geschichte sich vollziehenden Regierung Gottes haben die Jünger sonst überall die Deutung der Weissagung gesucht.

In der Geburtsgeschichte wird das Amt des Christus einzig von der alttestamentlichen Erwartung aus beschrieben, ohne dass die spezifisch christlichen Überzeugungen in ihr sichtbar werden, d. h. die, die erst durch das Ende Jesu entstanden sind. Das Kommende ist nicht vorweg genommen. Der Blick auf Jesu Kreuz fehlt, ebenso die Heidenkirche und die Unterscheidung des göttlichen Reichs in verschiedene Stufen, so dass die irdische Arbeit Jesu, sein himmlisches Regiment und seine Parusie unterschieden würden. Auch diejenige Erweiterung der Hoffnung, die durch die Erwartung der Auferstehung für die Gerechten herbeigeführt war, wird nicht sichtbar.<sup>2)</sup> In der Beschreibung des Amts, das der Täufer bekommt, fehlt seine Taufe und seine Hinrichtung.

<sup>1)</sup> Vgl. S. 279. — <sup>2)</sup> Luk. 1, 75.

Es kommt diejenige messianische Erwartung zum Ausdruck, die die Gemeinde an die Wirksamkeit Jesu heranbrachte, nicht in schriftgelehrter Ausmalung und frei von der besonders pharisäischen Färbung, so, wie sie aus dem Gebrauch des Alten Testaments entstand. Der Bericht erhält seine Gestaltung durch die dankbare Freude darüber, dass jetzt das von Gott Versprochene geschieht. Von den Verfassern unsrer Evangelien ist selbstverständlich der Gedanke fern zu halten: sie gäben uns damit späte Legenden; sie wollen uns vielmehr durch diese Stücke solche Ereignisse berichten, auf die der Fortgang der Geschichte aufgebaut gewesen sei. Wegen dieser Erlebnisse und im Besitz dieser Gedanken hat nach ihrem Urteil Johannes später sein Prophetenamt, Jesus sein Christuswerk vollbracht. Die Tatsache hat Wichtigkeit, dass die Jünger die Arbeit beider nicht auf Weissagungen begründen, die schon ihren Ausgang verdeutlichten, sondern sagen: die Vorstellungen, die sie in ihrer Jugend nährten, seien mit den messianischen Hoffnungen der Gemeinde identisch gewesen. Der Bruch zwischen ihnen und Israel fiel nicht schon in ihre Jugend, sondern war ihre eigne, männliche Tat.

Mit dem Wunderbegriff Jesu bleibt die Geburtsgeschichte weiter dadurch im Zusammenhang, dass sie durch das Wunder die natürlichen und geschichtlichen Beziehungen nicht zerstört. Was bedeuten, fragt man, für den durch den Geist Erzeugten noch der Vater und die Brüder und ein von David abgeleitetes Erbrecht, das durch einen seiner Natur nach unsichern Stammbaum begründet werden soll? Sein Leben ist ja durch das Wunder in seiner Geburt auf eine schlechthin supranaturale Basis gestellt. Der Gottesgedanke Jesu hat aber eine solche Verwendung des Wunders immer unmöglich gemacht. Denn er versteht Gottes Überlegenheit über die Welt nie als einen Gegensatz gegen sie und noch weniger als einen Widerspruch gegen die Schrift. Was Gott in der Sendung des Christus tut, schliesst sich fest an sein vorangehendes Wirken an. Deshalb gehört es zum Grundriss der Weihnachtsgeschichte in ihren beiden Formen, dass Maria deshalb zur Mutter des Christus erwählt wird, weil sie die Verlobte eines Sohns Davids war. So einigt sich der Schöpferakt, der den Christus zum Sohn Gottes macht, mit der Erfüllung der Weissagung, die den Davidssohn ver-

spricht. Darum fällt auch auf den Vollzug der Ehe Marias mit Josef ein religiöses Gewicht.<sup>1)</sup> So bekennt sich auch Jesus, wenn er als Sohn Davids angerufen wird, zu seiner Abkunft von David und bestätigt solche Bitten durch ihre Erhörung. Wie ihm sein Davidisches Erbrecht dadurch nicht wertlos wird, dass er seine Herrschaft zur Rechten Gottes ausüben will, ebensowenig verleugnet er, weil er der von oben herabgekommene Sohn des himmlischen Vaters ist, die Mutter und die Brüder. Denn er weiss sich durch seinen Vater in diese Beziehungen hineingesetzt. Der Riss zwischen ihm und ihnen entstand einzig vom Busswort und vom Kreuz aus.

Indem schon die Geburtsgeschichte Jesus mit dem Täufer in Verbindung bringt, zeigt sie, wie lebhaft sich die Jünger das Überraschende an der Tatsache verdeutlicht haben, dass Johannes und Jesus gleichzeitig mit einträchtigem Ziel ihr Werk vollbrachten. Auch beim Täufer wird die Einheit des Menschenlebens, die sein Werk schon durch seine Geburt bestimmt, festgehalten; auch er empfängt seine Bestimmung schon bei seiner Geburt. Später begründet sich die Wirksamkeit des Täfers auf Inspirationen, die ihm von innen her die Gewissheit geben, die er für sie bedurfte. Der Evangelist Johannes hat dies stark dadurch ausgesprochen, dass er jede Bekanntschaft zwischen dem Täufer und Jesus verneint und sagt: jener habe nur auf die durch die Inspiration empfangene Gewissheit hin gehandelt.<sup>2)</sup> Indem die Lukanische Erzählung von seiner Geburt dazutritt, wird wieder sichtbar, dass Jesus seinen Jüngern über Gottes Beziehung zu seinen Boten keine mystische, geschichts- und naturlose Vorstellung gab. Die Erzählung beruht nicht auf dem Zweifel an der Deutlichkeit und Sicherheit der prophetischen Vorgänge, spricht aber aus, dass sich die Ereignisse, durch die Gottes Offenbarung geschieht, nicht bloss im seelischen Bereich vollziehen, sondern die ganze Geschichte der Berufenen mit Einschluss ihrer äussern Verhältnisse gestalten. Gottes Regierung geschieht nicht nur dadurch, dass er im gegebenen Moment die Seele bewegt, etwa durch eine Vision, sondern so, dass sie sich die Person und das Schicksal ihrer Diener mit allem, was für sie wichtig ist, bereitet. Daher wächst der Täufer so heran, dass er für seinen Beruf gerüstet ist.

<sup>1)</sup> Matth. 1, 18—25. — <sup>2)</sup> Joh. 1, 33.

Die Erzählung sieht deutlich auf die alttestamentlichen Berichte zurück über Isaaks, Simsons und Samuels Geburt, die auch in Kraft einer besondern göttlichen Verheissung geboren sind. Damit überschreitet sie das, was sonst für die Frommen erwartet wird. Das ergibt sich aus dem Anteil des Täufers am messianischen Werk. Er wird nicht als Lehrer, auch nicht bloss als Prophet vorgestellt, den eine Erleuchtung befähigte, der Gemeinde ein göttliches Wort zu sagen; hier ist der Mann selbst die Gabe Gottes, weil er handelnd den Bestand der Gemeinde erneuern soll. Die messianische Zeit hat ihr Merkmal darin, dass jetzt Gottes gnädige und herrliche Werke geschehn, weshalb ihr Anfang darin besteht, dass Gott dem das Leben gibt, der ihm mit dem Wort und der Tat bei der Offenbarung seiner Herrschaft dienen wird. Dabei wird die Aufmerksamkeit einzig darauf gerichtet, dass Gott den Täufer zum Werkzeug seiner Gnade macht und ihm die Botschaft von seinem Königtum verleiht. Wie er dagegen das Auge für Israels Sünde erhielt, zum Gegner des Pharisäismus ward und jene Überzeugungen gewann, die ihn von der ganzen Gemeinde schieden und für sie zum Bussprediger machten, das wird durch diesen Rückblick auf die Anfänge des Täufers nicht erklärt. Der Bericht sieht in der Gewissheit des Täufers über Gottes Werk den kausalen Faktor, der seine ganze Wirksamkeit bestimmt, aus dem sich auch seine Bewahrung vor dem Bösen und seine Gegnerschaft gegen das sündige Israel ergab. Das steht mit Jesus dadurch in Zusammenhang, dass auch er die Berufung zur Busse als Evangelium versteht, und weder den Beruf des Täufers noch den seinigen in die Enthüllung der Sünde und die Verkündigung des Gerichts setzt, sondern beide in den Dienst der Weisheit Gottes stellt, die seine Grösse und Gnade offenbart.

Bei seiner Geburt wird Jesus so als der Christus bezeichnet, dass ihm die ersten Anbeter zugeführt werden. Die Beziehung des messianischen Amts auf die Gemeinde beherrscht diese Überlieferungen ganz. Es schliesst sich aber an diese Zeichen das Ende Jesu einheitlich an; sie einigen sich ohne Spannung damit, dass Jesus im Wohlgefallen Gottes steht und sich doch unter die Reuigen stellt, Gottes Allmacht bei sich weiss und doch geduldig leidet und sich nicht zum Griff nach der Herrschaft drängen lässt. Während zwischen den Weissagungen der Weihnachtsgeschichte und dem spätern



Gang der Dinge ein starker Kontrast entsteht,<sup>1)</sup> wächst aus ihren Ereignissen, so gross sie sind, der Kreuzesweg Jesu ohne Schwankung hervor. Der Christus wird zwar offenbar gemacht als der, zu dem Gott die Gemeinde führt. Engel rufen die Anbeter herbei und der Geist öffnet Simeon im Tempel den Mund. Andererseits sind es nur Hirten, die eingeladen werden, ihren König zu suchen, und einige Heiden werden ihm zugeführt. Keine populäre Huldigung wird bewirkt; kein Zeichen geschieht, das den Glauben unnötig machte, nichts, was der jüdischen oder menschlichen Vorstellung vom göttlichen Herrschen entspräche. Schon diese Erzählungen haben den Ernst der spätern Arbeit Jesu in sich. Seine Anbeter werden nach der Regel der vollkommenen Gnade ausgewählt, deshalb aber so, dass die nationale Eitelkeit Israels nicht genährt wird und zugleich seine Sünde zur Enthüllung kommt.

Wenn uns durch die Geburtsgeschichte ein Teil der Überzeugungen und Erinnerungen erhalten ist, die die Jugend Jesu umgaben und leiteten, dann ist es nicht mehr ein schlechthin unverständliches Rätsel, dass der, der sich zu Gott in das besondere Verhältnis einer einzigartigen Sohnschaft stellte und als der künftige Herr der ewigen Gemeinde sich über alle erhob, als der Sohn eines Zimmermanns in Nazareth herangewachsen ist. An Gottes Zeichen entsteht die Gewissheit und die Ruhe, die zu warten vermag. Er weiss, dass er Gott mit seinem ganzen Leben und Wesen angehört und deshalb sich nicht selbst seinen Weg zu bahnen hat, da ihn Gott an diesen Ort gestellt hat und ihn auch weiter in einer Weise führen wird, die alle menschlichen Gedanken durchkreuzt. Jene Selbstlosigkeit, die die ganze Arbeit Jesu durchzieht, hat dann ihren Grund schon in der Weise seiner Geburt und in den seine Jugend gestaltenden Überzeugungen: der durch Gott Erzeugte und nach Nazareth Geführte kann für sich nichts suchen, sondern wartet allein auf Gott. Auch so ergab sich daraus, dass er sich mit dem feierlichen, unbegrenzten Ausblick in die messianische Zukunft in die kleinen Verhältnisse eines galiläischen Handwerkerhauses zu finden hat, eine Aufgabe von unübersehbarer Tiefe. Er hat sie gelöst und jede selbstische Ausnützung der Verheissung

---

<sup>1)</sup> Luk. 2, 34. 35 geht nicht über das hinaus, was ein Frommer im Blick auf den sittlichen Zustand Jerusalems sofort erkennen konnte.

unterlassen. Jede Aufgabe schafft durch ihre Lösung Werte, die ihrer Grösse entsprechen. Die Wirkungen, die aus dieser entstanden sind, haben wir an der Arbeit Jesu vor uns: die Verinnerlichung seines Willens, womit er Gott seine Liebe gibt, die Unterscheidung von Gott und Glück, die an der Entbehrung keine Störung der Gemeinschaft mit Gott hat, die Freiheit von den Menschen, die sich dem Urteil und der Sitte der Gemeinde nicht unterwirft, zusammen mit der vollen, treuen Gemeinschaft mit ihr, mit einem Wort: die sieghafte Obmacht der Gewissheit Gottes über jede andere Bewegung des Willens, so dass er Gott nicht lassen und ihm nicht ungehorsam werden kann. Er brauchte, um mit dem Christusgedanken in Nazareth zu leben, bereits jenen Willen, den der Versuchsbericht als den seinen beschreibt, der nicht verlangt, dass sich die Verhältnisse plötzlich wandeln und nicht mit der Berufung auf Gottes Verheissung jede Schranke überspringt und die Herrschaft auf keinem andern Weg begehrt als allein durch Gott. In dem, was ihm die Eltern über seinen Beruf zu sagen hatten, fand dieser Wille festen Grund.

Die einzige Erinnerung, die uns aus dieser Zeit erhalten ist, der Vorfall in Jerusalem nach seinem ersten Pascha<sup>1)</sup> zeigt, dass er in der Gemeinde mit voller Liebe lebt und von ihr das empfängt, was ihn inwendig nährt. Ihr Tempel und ihre Schrift sind das, wodurch ihm der Vater offenbar und gegenwärtig ist. Er zeigt aber zugleich, dass er sich von der Gemeinde nicht nur durch das unterscheidet, was er von der Zukunft erhofft und als kommend sich denkt, sondern durch das, was Gott ihm jetzt für seinen gegenwärtigen Lebensstand gewährt. Er hat nicht einen verborgenen Gott, den er einst zu finden hofft, sondern hat seinen Ort in dem, was des Vaters ist. Er hat aber auch jetzt die Klarheit und Innigkeit seines Sohnesgedankens nicht als Antrieb zu Künstlichkeiten und zur Unnatur benützt, weil er ihn nicht egoistisch verstand, sondern hat im Sohnesgedanken den Antrieb zum Gehorsam, der das göttliche Gebot erfüllt. Eben deshalb, weil er im Eigentum seines Vaters sein muss und sich nicht von ihm trennen kann, zerriss er das Verhältnis zu seinen Eltern nicht, sondern ging mit ihnen nach Nazareth zurück.

Der Bericht zeigt, mit welcher Stärke in den Erinne-

---

<sup>1)</sup> Luk. 2, 41 – 51.

rungen an Jesus die Busse sich vordrängte, nicht weil er als Moralist und Bussprediger aufträte — das tut der Knabe hier so wenig als später der Mann — sondern weil er durch sein Verhalten unmittelbar als Licht wirkt, so dass die Seinigen sich durch seine Verbundenheit mit Gott ihrer Armut bewusst werden. Keiner der vielen, zwar kleinen, aber lieblichen Vorgänge wird uns erzählt, die die Jugend füllen, sondern nur ein Konflikt mit den Eltern im zentralen Punkt, in der Art, wie er und sie den Gottesdienst verstehen. Damit macht die Erzählung auf das früh beginnende, schmerzhaftes Leiden aufmerksam, das sich durch den ganzen Lebenslauf Jesu zieht. Auch die Eltern wussten durch ihren Verkehr mit Gott nicht, was der Vater für ihn war. Er stösst in seinem zentralen Interesse bei allen auf einen Gegensatz, der die Gemeinschaft zwischen ihnen hemmt. Der Gewinn, den er daraus zog, zeigt sich später in seiner Fähigkeit zu leiden, die ihn dem Schmerz offen macht, ohne dass er ihn überwältigt. Er hatte das Vermögen, ernsthaft zu leiden und zugleich die volle Freude zu bewahren; das will erworben sein.

Dass er imstand war, die Sohnschaft Gottes in Nazareth zu bewahren, zeigt, dass er keine gnostischen, dualistischen, überhaupt egoistischen Gedanken mit ihr verband. Er leitete aus ihr keinen Widerspruch gegen die natürlichen Ordnungen ab und entzog sich auch ihrem Druck nicht. Die Arbeit für seine Familie galt ihm nicht als Befleckung oder Schwächung seiner Gemeinschaft mit Gott.

## IX.

### Die Aufnahme des Kreuzes in Jesu Ziel.

#### 1.

#### Die Aufklärung der Jünger über sein Ende.

Mit der Überzeugung von der Erfolglosigkeit des Bussrufs war für Jesus die Gewissheit seines Tods gegeben und er begründete sie auch in seinen Jüngern. Sie verweigern zunächst seiner Aussage den Glauben, bewähren dann aber,

dass ihre Einigung mit Jesus tief begründet ist und nicht zerstört werden kann, dadurch, dass sie ihren Widerspruch aufgeben, sowie sie sehen, dass er in den Kreuzesgedanken einen entschlossenen Willen legt. Aber auch jetzt bleibt ihr Gehorsam unfertig und erzwungen. Sie fügen sich und gehen mit ihm, weil er es verlangt. Diesen Gegensatz zwischen Jesus und den Jüngern hat der Bericht nicht nur nicht verdunkelt, sondern mit ernstem Interesse sichtbar gemacht. Dadurch bringt er zum Ausdruck, dass die Schwere des Vorgangs mit bleibender Nachwirkung die religiöse Stellung der Jünger bestimmt.

Der Druck, unter den der Vorblick auf seine Hinrichtung die Jünger stellt, wird von Jesus gewürdigt; er empfindet ihn auch. Eben deshalb lässt er das Ende nicht unvermutet an die Jünger herantreten, sondern gibt ihnen schon in Galiläa den Gedanken, dass es unvermeidlich komme. Träfe es sie unvorbereitet, so wirkte es vernichtend. Da nun alle ihre Vorstellungen von Gottes Herrschaft und Jesu königlichem Werk eine Umbildung bedürfen, so führt er selbst die jetzt nötige Veränderung in ihrem Verhältnis zu ihm herbei, indem er ihnen seinen Tod ankündigt.

Nicht an sich, wohl aber vom Standort Jesu aus versteht es sich von selbst, dass dabei eudämonistische Erwägungen ganz zurückgedrängt bleiben. Es liegt weder ein Wort Jesu, noch der Jünger vor, das über die Schmerzen und die Schmach des Kreuzes klagt und jenes Sträuben gegen den Tod zum Ausdruck bringt, das aus dem natürlichen Verlangen nach dem Leben entsteht. Deshalb sind selbstverständlich die natürlichen Wurzeln unsres menschlichen Begehrens und Denkens nicht ausgerottet; sie wirken beständig im ganzen Vorgang mit. Aber es steht im Verkehr Jesu mit seinen Jüngern von vornherein fest, dass bei der Entscheidung der Frage diese Interessen nicht mit-sprechen. Aber auch religiöse Erwägungen machen das Kreuz schwer und bewirken, dass es den Jüngern zunächst als unglaublich erscheint. Vernichtet es nicht sowohl das vorhandene göttliche Werk, als die göttliche Verheissung? Die Kreuzigung Jesu ist die Tat des Volks und wird von seinen Autoritäten beschlossen; dass aber Israel den Christus tötet, das ist sein Fall. Das ist der eine Punkt, der den Jüngern am Todesgedanken Jesu unglaublich war. Sein Kreuz reisst



sie von Israel los und dagegen sträubt sich ihr ganzer religiöser Besitz. Dieser Gedankengang kommt auch darin ans Licht, dass die Schwere des Vorgangs in die Überantwortung Jesu an die Heiden und in die Form seiner Tötung, in das Kreuz, gesetzt wird. Er endet am Kreuz als der, den Israel verstösst, weshalb ihn die Heiden richten. Nicht die besondere Entehrung und Qual, die die Kreuzigung begleitet, heftet an das Kreuz eine besondere Schwere; diese bekommt es, weil es das sichtbare Zeichen für die Ausstossung des Christus aus Israel, somit für den Fall der Gemeinde ist. Aber auch die nach vorn gewendeten Gedanken der Jünger, die der kommenden Herrschaft Gottes gelten, werden durch die Todesgewissheit Jesu völlig verändert. Sie hatten ihn vor Augen in der Herrlichkeit seiner vollkommenen Sohnschaft, als den, den nichts vom Vater schied, mit dem triumphierenden Lebensgefühl, das den Tod unter sich hat. Es schien ihnen unmöglich, dass seine Arbeit einen andern Ausgang finden könnte als durch die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit. Nun trennt sich die Sohnschaft Gottes von der Macht, die Gemeinschaft mit Gott vom Besitz des Lebens, das von Gott erteilte Amt von der Möglichkeit seiner Durchführung, das königliche Recht vom Sieg. Das erforderte eine Beugung vor Gott, die weit über allem lag, was die Jünger bisher erreicht hatten, deren Schwere auch Jesus dadurch anerkennt, dass er ihnen bisher den Reichsgedanken ohne den Vorblick auf sein Sterben gab, und zugleich dadurch, dass er ihnen jetzt durch seine weissagenden Worte selbst zur Einigung mit seinem Willen hilft.

Als der Vertreter der Jünger, Petrus, ihre Einrede gegen seine Weissagung geltend macht, zeigt er ihnen, dass er mit dem Kreuzeswillen dem Vater gehorcht. Er sieht also im Kreuz nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Notwendigkeit, nicht ein bitteres Geschick, sondern eine mit entschlossenem Willen ergriffene Pflicht.<sup>1)</sup> Er gibt dem Gedanken der Jünger nicht teilweise recht, mit dem Bedauern, dass der Zwang der Lage ihre Hoffnungen unerfüllbar mache, sondern zertritt ihn als versuchlich, somit als sittlich falsch. Gäbe er ihm nach, so würde er Gott den Gehorsam auf-sagen. Die Richtigkeit seines auf den Tod gerichteten Willens erkennt er daran, dass er damit sein Denken und Verlangen

<sup>1)</sup> Matth. 16, 22. 23.

auf das wendet, was Gottes ist, während Petrus, obwohl auch er durch religiöse Motive geleitet ist und Gottes Schutz für Jesus in Anspruch nimmt, seinen Gedanken auf das richtet, was des Menschen ist. Wird einzig das erwogen, was der Mensch durch Gottes Herrschaft und durch die Sendung des Christus empfangen soll, dann stellt sich das Kreuz des Christus als ein Übel dar und der Wunsch macht sich geltend, dass der Meister den Jüngern erhalten, Israel vor dieser Schuld und diesem Gericht behütet und ihm Gottes Gabe ohne den Tod des Christus gewährt werde. Dabei ist aber das, was Gott zukommt, das göttliche Recht und die göttliche Gnade und die göttliche Herrschaft, vergessen. Der Kreuzeswille Jesu war Liebe zu Gott, die auf das bedacht ist, was Gott gebührt. Sein Ziel bei seinem Sterben ist, dass Gottes Grösse sichtbar, Gottes Recht vollstreckt, Gottes Gnade wirksam sei. Deshalb mutet er den Jüngern zu, dass sie ihn verstehen und auch jetzt in seiner Jüngerschaft bleiben. Denn dem Ziel, dass sie auf das bedacht seien, was Gottes ist, diene sein ganzes Wort und Werk. Er wollte auch sie zu jener Liebe Gottes führen, die über das Glück, die Macht und Grösse, das Leben des Menschen hinweg los vom selbstischen Begehren Gott wahrhaft als Gott ehrt, und sie sollten durch ihre Gemeinschaft mit ihm wissen, dass eine Frömmigkeit, die das begehrt, was den Menschen erhebt, Sünde wird, dass ein Christus, der nur den Menschen dient, nicht der Christus Gottes ist, dass er dazu kam, damit sie Gott geben, was sein ist. Weil hier Petrus sich doch wieder dem Sinn und Ziel des Bussrufs Jesu widersetzt, darum wird er nicht belehrt, sondern gescholten, und ihm, falls er bei seinen Gedanken bleibt, die Gemeinschaft aufgesagt. Er erlebt eben dadurch, weshalb Jesus sterben muss. Denn er sieht die Tiefe des Gegensatzes, die den Willen Jesu von dem der Gemeinde trennt, an sich selbst. Weil sogar der Jünger nur nach dem begehrt, was dem Menschen Leben, Seligkeit und Grösse gibt, und nicht an das denkt, was Gott gebührt, darum ist es Jesu Beruf, offenbar zu machen, wie Gott geheiligt wird und was echte Liebe und völliger Gehorsam ist. Dadurch macht er aus dem Jünger, der selbst im Streit mit Gott steht, den, der die Befreiung von der Schuld und Sünde selbst hat und sie den andern geben kann.

Seinen Gegensatz gegen den Intellektualismus hat Jesus

in diesem Moment besonders deutlich gemacht. Er steht nicht so zu Gott, dass er, ehe er gehorcht, begreifen will, was Gott will; er hat daher im Blick auf seinen Tod nicht eine Lehre nötig, die sein Ergebnis nach seinem Inhalt, Grund und Wert beschreibt. Die Normen, die sich aus der Liebe zu Gott ergeben, stehen ihm fest als das Letzte und Gewisse, worauf er sein Handeln stellt. Darum ist es ihm genug, den Willensgegensatz mit Wort und Tat klar zu machen, der zwischen denen besteht, die sich um ihre eigne Erhaltung und Verherrlichung bemühen, und zwischen ihm, der von Gott das Kreuz annimmt. Damit ist zugleich mit dem Interesse des Gehorsams auch das der Liebe erfüllt. Weil sich ihm sein dem Kreuz zugewendeter Wille aus der Liebe Gottes ergibt, stellt er ihn nicht aus. Das Opfer bleibt dadurch rein, dass seine Grösse nicht berechnet und bewundert wird. Er stellt sich auch bei der höchsten Gabe, die er Gott darbringt, unter die Regel, dass die Linke nicht erfahren soll, was die Rechte tut, wenn sie die Gabe reicht.

Die Tatsache steht fest, dass die Kreuzigung Jesu seinen Jüngern als die Versichtbarung der vollkommenen Liebe erschien. So seltsam sie auf den ersten Blick erscheint: wegzuschaffen ist sie nicht. Gleich die erste Aussprache Jesu über seinen Tod zeigt, wie es dazu kam. Er machte ihnen sichtbar, dass er die Kreuzestat in der Liebe des Sohns zum Vater tue. Damit war ihnen auch das Verständnis für das, was er tut, soweit dargereicht, als sie es brauchten. Der Verdacht war ihnen unmöglich gemacht: sein Wille entstehe aus Glaubensschwäche, aus einem Mangel an Gottvertrauen, aus einer Verdunkelung und Lockerung seiner Gemeinschaft mit Gott. Die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit seines Kreuzes war ihnen erkennbar gemacht, da er wegen seiner auf Gott gerichteten Liebe von denen verworfen werden muss, die für sich selber kämpfen, und ihretwegen nicht vergebens sterben kann, sondern den höchsten Erfolg schaffen wird, weil das, was in der Liebe Gottes geschieht, nicht vergeblich geschehen kann.

Auch die weitem Worte, die in den synoptischen Texten mit diesem Vorgang verbunden sind, reden von der Notwendigkeit des Sterbens, jedoch nicht so, dass er den Gehorsam, den er von den Jüngern verlangt, abschwächte, indem er eine Theorie um ihn herumlegte, die sich leicht zur Theo-

dizee verdürbe, sondern so, dass er sie zur Nachfolge auf seinem Kreuzesweg verpflichtet.<sup>1)</sup> Er enthüllt aber auch in dem, was er ihnen zur Pflicht macht, seinen eignen Willen. Indem er sie ganz von sich selber frei macht und ihnen den Verzicht auf ihr Leben gibt, macht er sichtbar, dass auch er in seinen Todesgedanken seinen ganzen Willen legt, und indem er für sie den Verlust des Lebens zum Gewinn des Lebens macht, zeigt er, dass auch er mit seinem Verlangen nach dem Kreuz auf seine Sendung nicht verzichtet, sondern sie dadurch zu vollenden gedenkt. Es gilt wie für die Jünger, so auch für ihn, dass er sich nicht vernichtet, wenn er sich zum Sterben bereit macht; der Gang zum Kreuz ist auch für ihn der Weg ins Leben. Das hat er so stark gesagt, dass man zwar mit einigem Grund zweifeln kann, ob nicht Jesus den Wert des Gelds, der Arbeit, der Ehe, des Rechts, des Staats unterschätzt habe, dagegen daran nicht zweifeln kann, dass er das Leben nicht unterschätzt und nicht eine Sehnsucht nach dem Tod in sich gepflanzt habe, die in eine pessimistische Verneinung des Lebens ausliefe, und doch ist es seine grösste Tat, neben der alle seine andern Werke zurückstehen, dass er sich freiwillig in den Tod gegeben hat. Er macht es völlig deutlich, dass sein Wille von der Preisgabe seines Amts und seiner Arbeit und von der Unlust am Leben gänzlich geschieden ist und die volle Bejahung des Lebens in sich trägt. Das war für ihn kein abstrakter Gedanke; er dachte nicht an die Erhaltung seiner seelischen Substanz oder an ein leeres Ich, abgeschieden von seinem Beruf. Auch seine Verheissung für die Jünger ist nicht abstrakt gedacht, sondern sagt ihnen zu, dass das Leben, das sie durch das Sterben gewinnen, ihnen alles erhält und vollendet, was sie jetzt durch seine Berufung als seine Apostel sind und durch ihre Arbeit sich erwerben. Ebenso gilt die Erhaltung, die er für sich durch sein Kreuz gewinnen will, ihm in seinem konkreten Verhältnis zum Vater und zur Welt. Er als der Christus wird durch das Sterben nicht verschwinden, sondern zum Leben gelangen. So wird er seinen Beruf erfüllen nach oben zum Vater hin und nach aussen zur Welt hin.

Daher verband er die Weissagung seiner Hinrichtung mit der seiner Auferstehung am dritten Tag. Er sieht nicht bloss das Kreuz, sondern gleichzeitig eine neue Lebendigkeit vor

<sup>1)</sup> Matth. 16, 24—27.



sich, die ihm der Vater geben werde. Diese Gewissheit kann vom Kreuzeswillen Jesu sowenig getrennt werden, als die Verheissung des Lebens für die Jünger von ihrer Berufung zum Martyrium. Dass die Verheissung für den Jünger von der Erwartung, die Jesus im Blick auf sein eignes Ende hat, verschieden bleibt, entspricht dem beständigen Unterschied, den er zwischen sich und ihnen setzt. Die Verheissung: »die Seele retten und erhalten« sagt darüber nichts aus, wie Gottes Fürsorge am toten Jünger sich betätigen werde, wie und wo er fortlebe, wenn er bis zum letzten Schritt treu gewesen ist. Für sich selbst hebt Jesus den Gedanken über diese Unbestimmtheit hinauf, weil er an seiner Sendung festhält, weshalb für ihn die Frage nicht bloss so steht, wie er selbst gerettet werde und zum ewigen Leben gelange, sondern wie er den Willen des Vaters an der Menschheit erfülle und ihr das verheissene Ziel bereite, so dass Gottes Herrschaft durch ihn sich offenbart. Darum denkt er bei seinem Ausgang nicht nur an seine Seele, sondern an die Erneuerung seiner Person, nicht in einer unbestimmten Zukunft, sondern unmittelbar im Anschluss an seinen Tod, wodurch er sein Werk fortsetzt und seine Gemeinschaft mit den Jüngern bewahrt.

Es ist die bestimmte Aussage der Jünger, dass die Weissagung des Kreuzes in Jesu Arbeit am Volk und an den Jüngern keine Veränderung hervorgebracht habe. Wer dagegen einwendet: Jesus könne mit der Gewissheit seines Tods nicht mehr zur Arbeit und Liebe fähig gewesen sein, denkt an die Schwäche unsres Willens. Da er aber in den Tod ging, weil er nach dem trachtet, was Gottes ist, endeten für ihn an der Gewissheit des Kreuzes die Freude und die Liebe und die Arbeit nicht. Was Gottes wegen getan wird, hat Kraft und Seligkeit bei sich. Er sah in seinem Ende nicht den Sieg der menschlichen oder satanischen Bosheit, sondern sieht, dass so Gottes Gnade und Gerechtigkeit verherrlicht wird. Daraus entstand nicht Erschlaffung und Verzicht auf die ihm jetzt noch gegebene Zeit und den jetzt noch zu vollbringenden Dienst. Weil Jesus aus seinem Sterben einen Dienst Gottes machte, trug er es freudig und frei.

Weil sich für seine Wirksamkeit aus dem Vorblick auf sein Kreuz keine Veränderung ergab, so lässt sich nicht beobachten, wann er sich bis zur Gewissheit in ihm befestigt hat. Sie fällt mit dem Urteil zusammen, dass Israel umsonst

berufen worden sei. Seit wann stand dieses Urteil in ihm fest? Sicher schon in Galiläa; denn das Wehe über Kaper-naum hat den Verzicht auf die gesamte Gemeinde in sich. Für Johannes steht die ganze Wirksamkeit Jesu einheitlich unter der Herrschaft des Kreuzeswillens, obwohl auch er die Verkündigung des Todes Jesu von derselben Zeit herleitet wie Matthäus.<sup>1)</sup> Die Sachlage ist bei Matthäus davon nicht wesentlich verschieden. Die Bergpredigt beginnt sofort mit der Vorbereitung der Jünger auf die Verfolgung und mit der Übertragung der in die Welt hinausgreifenden Wirk-samkeit auf sie. Sie sind einsam und ihr Weg ist schmal. Gegen das falsche Prophetentum müssen sie sich durch ihre eigene Erkenntnis schützen, und es entsteht in ihrem Kreise für ein unechtes Christentum Raum, das sich durch sein Be-kenntnis und seine Werke den christlichen Schein bewahrt, der erst durch die Parusie zerstört wird. Die Aussendungs-rede bringt die Jünger mit dem ungläubigen Israel in einen Kampf, der das Martyrium von ihnen fordert, dessen Ende erst die Parusie herbeiführen wird, und die Darstellung der göttlichen Herrschaft setzt deutlich zwischen die Gegenwart, in der sie durch das Wort geschieht und verborgen bleibt und die Entsagung fordert, und zwischen die Offenbarung ihrer Herrlichkeit einen längern Zwischenraum. Bei der Ver-handlung über die Freiheit der Jünger vom Fasten, die nach Kaper-naum gehört, unterscheidet Jesus im Leben der Jünger zwei Perioden, die Festzeit in der Gegenwart des Bräutigams und die Fastenzeit, wenn er weggerafft ist; für sich selbst aber verbindet er schon mit der ersten festlichen Zeit den Vorblick auf ihr Ende, und deutet den Frommen, auf die er den Eindruck macht: er sei eher leichtfertig als ernst, zu ihrer Überraschung an, dass er eine Last trägt und auf die Seinen legt, deren Schwere sie nicht ahnen.<sup>2)</sup> Worin aber jenes Er-geignis besteht, das den Bräutigam wegrafft, das wird nicht

<sup>1)</sup> Die Rede in Jerusalem, Kap. 5, enthält sie noch nicht. Sie erfolgt in Kaper-naum nach dem Mahl in der Wüste, und in diese Zeit stellen sie auch die Synoptiker; nach dem Aufbruch aus Galiläa spricht Jesus auch in Jerusalem von seinem Tod. Über den Täuferspruch 1, 29 siehe S. 388; die Benützung der ehernen Schlange zur Erklärung, wie Jesus den Glauben, der ihm jetzt versagt wird, doch bewirken und zum Grund des Lebens machen wird, 3, 14, beruht zweifellos auf dem Kreuzes-gedanken; die Stelle hat aber nicht an diesem ihr Thema, sondern daran, worin für Israel die Heilsbedingung besteht. — <sup>2)</sup> Matth. 9, 15.

jetzt schon beschrieben und die Gemeinschaft der Jünger mit ihm nicht von Anfang an auf die Verkündigung seines Endes gestellt. Es steht damit parallel, dass der Hinweis auf seinen Tod regelmässig dann eintritt, wenn ein Zeichen zu seiner Rechtfertigung von ihm gefordert wird.<sup>1)</sup>

Eine Schwankung wird an den Handlungen Jesu nicht sichtbar. Seine Anfänge: seine Taufe, sein Rückzug nach Galiläa, die Bergpredigt, die Wahl der Zwölf, sind so still und entsagend wie sein Kreuz, und seine letzten Handlungen: der Abschied von den Jüngern, das Abendmahl, die Aussagen vor seinen Richtern, Gottes so gewiss und der Macht so sicher, wie seine ersten Schritte. Wer die Worte und Handlungen Jesu in zwei Gruppen teilt: optimistische der ersten, pessimistische der letzten Zeit, tut es als Poet. Nicht eine Sentenz ist überliefert, die apologetische Bemühungen nötig machte, damit sie sich mit dem Kreuzeswillen vereine. Dadurch, dass er die Anbietung des Reichs mit dem Bussruf verbunden hatte, gab er seiner ganzen Arbeit die Basis in der Bereitschaft zum Leiden. Ohne sie war der Kampf gegen den Irrweg der Gemeinde nicht denkbar. Er brachte ihm gleich von Anfang an die beständige Lebensgefahr.<sup>2)</sup> Neben dem Bussruf stand von Anfang an die Frage, was auf ihn folgen werde. Widersetzt sich ihm das Volk, was dann? Jesu Stellung war: dann geschehe das Recht! Er sprach über Israel das Wehe. Aber darin ist sein Kreuzeswille eingeschlossen. Er war frei von der selbstsüchtigen Härte, die den Schuldigen das Verderben zuteilt, sich selbst aber von ihnen sondert. Der erste, der sich unter die Folgen stellt, die aus Israels Sturz erwachsen, ist er selbst, und er bewährt durch den Gang in den Tod, dass er sich auch dann von Gottes Volk nicht scheidet, wenn es fällt. Die Möglichkeiten, von denen die reden, die sich ihn ohne den Kreuzeswillen denken: dass er den Bussruf preisgebe und schweige, oder sich und die Jünger von der Gemeinde trenne und eine Sekte aus ihnen mache, oder sich einen wunderbaren Ausgang konstruiere, etwa dass Gott ihn zu sich entrücke, waren für ihn Unmöglichkeiten. Er sah im Bussruf die Wahrheit und Gottes Willen und hielt ihn deshalb fest, sowohl seinen Widerspruch gegen das Böse, als die Anbietung der Versöhnung. Daraus entstand aber unmittelbar der Kreuzeswille,

<sup>1)</sup> Matth. 12, 39. 16, 1. Joh. 2, 18. 19. 6, 51. — <sup>2)</sup> Vgl. S. 392.

mit dem sein bisheriges Wirken keine Veränderung, sondern die Vollendung erhält.

Wenn ihn nun die Gemeinde tötet, so entsteht freilich Neues: für sie eine neue, erschwerte Schuld, für ihn ein neues, vertieftes Vergeben, da er ihr dennoch die Berufung zu Gott gewährt, und in seinem Verhältnis zu Gott ein neuer, vertiefter Gehorsam. Aber nicht darin besteht das Neue, dass er jetzt erst seine Sohnschaft in den Gehorsam setzte und mit dem königlichen Willen die Entsagung verhandle. Er besass in seiner Verbundenheit mit Gott immer die Geschiedenheit von allem, was sich neben oder gegen Gott stellen will, und war darum immer fähig, jede Gemeinschaft zu zerreißen, jedes Gut zu opfern und alles zu verkaufen, um der einen Perle willen. Das bringt er dadurch zur Vollendung, dass er nun von Gott das Kreuz annimmt; so gibt er Gott, was Gottes ist. So entsteht »der leidende Christus«, ein neuer Gedanke, dessen Neuheit sogar die Jünger gegen ihn erregt. Dass sich das Band zwischen Israel und dem Christus lösen könnte und der Ort seiner Herrschaft nicht Jerusalem, sondern Gottes Thron werde, hat vor Jesus niemand gedacht. Sein Gedanke nimmt aber diese Wendung nicht durch eine unvermittelte Inspiration, auch nicht durch eine theoretische Konstruktion, zu der ein plötzlich auftauchender Gedanke den Anlass gäbe, sondern entsteht aus der Einigung des Bussrufs mit der Verkündigung des Reichs in fester Konsequenz, und damit bringt er das, was bisher an ihm als ein Widerspruch erschien, in eine klare Einheit zusammen. Wie ist er zugleich der Christus und der Verborgene? Wie schafft er die ewige Gemeinde und ist doch genötigt, seinen Jüngern die Verkündigung des Reichs zu übertragen? Wie kann er das Wunder so tun, dass er sich mit ihm nicht schützt, sondern nur den Hass gegen sich erregt? Wie kann er einzig von den Zwölf das Bekenntnis zu seinem königlichen Namen verlangen? Für dieses Geheimnis gab er den Jüngern das lösende Wort, als er ihnen sagte: das Sterben gehöre zu seinem Werk, weil seine Herrschaft über die Gemeinde mit seinem Gehorsam gegen Gott identisch ist und dieser durch seinen Tod vollendet wird.

Darum treten die ethischen Werte, die aus dem Kreuzeswillen entstehen, schon von Anfang an in seiner Arbeit ans Licht, auch bevor er den Jüngern die Weissagung seines



Kreuzes gab. Er machte sie sofort zum Leiden stark, sowie er sie an seiner Arbeit beteiligt, und verschafft ihnen dadurch zu ihr die unentbehrliche Ausrüstung, weil sie nur so vor dem religiösen Zank und vor fanatischen Gewaltsamkeiten geschützt sind. Dazu diente ihm aber sein eignes Beispiel; »ein Jünger ist nicht über dem Meister.« Weil er selber imstand ist, zu leiden, macht er auch die Jünger zu ihm fähig, ohne dass es ihr Verhältnis zu Gott erschüttert. Von Anfang an führte er in der Jüngerschaft den Kampf gegen die Grösse, der ihm wieder nur durch sein eignes Beispiel möglich wird. Indem er den königlichen Willen so hat, dass er ihn zugleich selbstlos macht und kein Begehren nach Grösse in sich erweckt, ist er imstand, sein Kreuz zu wollen. Er machte das Vergeben zur Basis für die Gemeinschaft der Jünger miteinander, denn er übt es selbst. Vergeben wollen ohne den Willen, der leiden kann, ist eine Unmöglichkeit. Wenn ihn die Gemeinde verwirft, so entsteht daraus der schärfste Antrieb, ihr die Vergebung zu verweigern und die Gemeinschaft mit ihr aufzuheben; indem er sich von diesem Impuls nicht fassen lässt, sondern sich ihr hingibt und sich von ihr töten lässt, bleibt er der Vergebende nach der Regel, die von Anfang an sein Handeln leitete. Er gab den Jüngern das innere Recht, von Gott das Wunder zu erwarten, ohne dass sie es zum Schutz und zur Ehre für sich verwenden, nach der Regel, die er zuerst für sich selber gültig macht. Indem er das Wunder nur für andere, nicht für sich tut, war er auf dem Weg zum Kreuz.

Es hat darum wenig Wahrscheinlichkeit, dass die Vermutung: das Entstehen der Todesgewissheit habe eine deutliche Epoche im innern Leben Jesu herbeigeführt, näher an die geschichtliche Wahrheit herankomme als der evangelische Bericht. Die Überzeugung, von der sein Urteil über sein Ende abhing, dass Israel die Bekehrung nicht wolle, entstand nicht durch ein einzelnes Erlebnis, sondern durch das, was er beständig vor Augen hat. Die Kraft des Widerstands, den ihm der Volkswille entgegensetzt, war immer sichtbar, und nie, auch nicht in den Tagen, wo er seinen Tod weisagte, verzichtete er hoffnungslos auf den Bussruf, als geschehe er umsonst. Immer erweist er sich, auch wenn die Gemeinde zerbricht, an den Einzelnen als wirksam. Die erste Zeit erhielt zwar dadurch, dass er noch nicht vom

Ende sprach, ein festliches Gepräge, so dass sich die Jünger mit ihm an Gottes Herrschaft mit vollem Herzen freuen; aber sie hatte zugleich wieder ihre besondere Schwere, die durch den klaren Vorblick auf das Ende gehoben wird. Wenn Jesus die Herrschaft Gottes verkündet, die Gemeinde zur Busse ruft und in seinen Beruf das königliche Ziel einschliesst, ohne zu wissen, wie es ende, in der Beugung vor Gott, die damit zufrieden ist, dass es enden wird, wie er will, und keine Projekte macht, sondern sich Gott zu allem zur Verfügung stellt, so ist das vom menschlichen Willensmass ebensoweit entfernt, als Jesu Verhalten in der letzten Zeit, wo er den Vorblick auf den Tod so in sich trägt, dass er seine Freude an Gott nicht ertötet und ihm die Menschen nicht gleichgültig macht. Auch in der Schwere der ihm gestellten Aufgabe gleichen sich der Anfang und das Ende seines Wirkens aus. Er liess die Erträge seiner Arbeit reifen, und in dem Mass, als die letzten Entscheidungen nahten, wurde auch sein Urteil über seinen Ausgang fest. Das kommt im evangelischen Bericht dadurch zum Ausdruck, dass er die Todesweissagung nicht mit einem besondern Ereignis, sondern einzig damit begründet, dass Jesus jetzt Galiläa verlassen und sich nach Jerusalem begeben will. Damit kommt die Entscheidung, und daraus entsteht auch die Notwendigkeit, den Jüngern die Augen zu öffnen, damit sie deutlich das Ende sehn.<sup>1)</sup>

Das Schwanken der Jünger bei Jesu Tod lässt sich nicht gegen ihre Angabe verwenden, dass er sie seit dem Aufbruch aus Galiläa bestimmt auf ihn hingewiesen hat. Denn auch an ihrem Verhalten bei den letzten Ereignissen wird gleichzeitig nicht nur ihr Widerstreben gegen sein Kreuz, sondern auch ihre Verbundenheit mit Jesus sichtbar. Als er den Führern der Gemeinde die Geschichte des Sohns erzählte, den die Weingärtner ermorden, traten die Jünger nicht erschreckt auf die Seite. Als er sie seinen Leib essen, sein Blut trinken hiess, weil sie ihnen den neuen Bund verschaffen, wandten sie sich nicht ungläubig ab. Auch diejenigen Vorgänge, an denen die Jünger ihr glaubensloses Verhalten bei Jesu Tod darstellen, zeigen gleichzeitig, dass sie ihm aufrichtig ergeben sind. Nur in jener Nacht hat

<sup>1)</sup> Dass die Gewissheit Jesu den religiösen Charakter behielt und alles durch Gottes Verfügung bestimmt sein liess, macht sein Gebet in Gethsemane deutlich; siehe dazu XI, 2.

Petrus seine Jüngerschaft verdeckt; vorher hat kein Jünger je ein Wort gesagt, das seine Beziehung zu Jesus verleugnete, und doch stand sein Tod schon längst vor ihrem Blick. Die, die sagten: wir hofften, er werde Israel erlösen,<sup>1)</sup> waren damals ohne Hoffnung, aber ein Verdacht gegen Jesu Sendung durch Gott hatte auch jetzt bei ihnen keinen Raum. Den Frauen, die seinen Leichnam ehren, galt er als gestorben, aber ihre Verehrung für ihn war durch sein Kreuz nicht vernichtet. Von den beiden Vorgängen ist selbstverständlich der Glaubensstand der Jünger der schwerer zu verstehende, während die Tatsache, dass sie bei Jesu Tod zusammenbrachen, sich selbst erklärt. Darin wird nur sichtbar, dass die Wirklichkeit mächtiger ist als unsre Gedanken. Erst nach seiner Verhaftung verliessen sie ihn, eben dann, als seine Hinrichtung nicht mehr nur ein Gedanke, sondern Wirklichkeit ward. Dass aber der Jüngerkreis bis zur Verhaftung Jesu beisammenblieb und durch das nahende Ende ihm nicht entfremdet wurde, das kam nicht zustand, ohne dass Jesus ihnen dazu verhalf, und seine Hilfe bestand darin, dass er ihnen die Herrlichkeitsträume nahm und ihnen durch die offene Aussprache über sein Ende zeigte, dass er selbst das Sterben trug, ohne zu zerbrechen, weil er in Kraft seiner Sendung und seines königlichen Amtes stirbt. Deshalb blieben sie bei ihm.

Mit der Ankündigung seines Todes ist im synoptischen Bericht die Verklärung in einen kausalen Zusammenhang gebracht.<sup>2)</sup> Während er sonst an den andern das göttliche Erbarmen mächtig offenbart, widerfährt ihm jetzt selbst ein Zeichen, durch das seine Sohnschaft Gottes an ihm sichtbar wird, parallel mit den Zeichen bei seiner Geburt, seiner Taufe und seiner Auferstehung. Es macht auch jetzt einzig seine persönliche Verbundenheit mit dem Vater erkennbar. Denn es wirkt keine Veränderung seiner Lage und legt keine dinglichen Machtmittel in seine Hände. Auf Jesu eignen Lebensstand ist der Blick der Erzählung gerichtet, auf das, was Gott aus ihm selber macht.

Die Jünger werden diesen Bericht sowohl an ihr Bekenntnis zum Königtum Jesu, als an die Weissagung seines Todes angeschlossen haben; beide Vorgänge bestimmen ja vereint die neue Lage Jesu und der Seinigen. Nachdem sie

<sup>1)</sup> Luk. 24, 21. — <sup>2)</sup> Matth. 17, 18.

sich zum Christus bekannt haben, bringt der neue Vorgang ihrem Bekenntnis die Bestätigung; denn sie sehen die himmlische Herrlichkeit an ihm. Ebenso verbürgt er ihnen die Verheissung, die Jesus ihnen über sein Ende gab. Sie sehen, wie teuer er Gott ist, daran, dass ihm die Herrlichkeit Gottes offen steht; daran hält sich die Hoffnung, dass er in der Ausrichtung seiner Sendung stirbt und aufersteht. Zugleich macht der Vorgang die Grösse der Entsagung deutlich, die Jesus durch den Todesweg auf sich nimmt. Indem er aus einer solchen Gemeinschaft mit Gott, durch die er der Verklärung fähig ist, in den Schmerz und Kampf des Kreuzes tritt, wird die Freiheit und Grösse seines Kreuzeswillens offenbar. Weil dieser Gedanke die Tradition bestimmt, bildet die Erzählung den scharfen Kontrast heraus zwischen dem, was auf dem Berg, und dem, was bei den Jüngern geschieht. Aus dem Zustand der Seligen kommt er zur unbussfertigen Gemeinde herab mit ihrer glaubenslosen Art und von den vollendeten Gerechten zu den schwankenden Jüngern. Dass er das auf sich nimmt, ist der freie Entschluss der vollendeten Liebe. Es stösst ihn nicht ein Naturzwang in das Sterben; noch weniger kommt es deshalb an ihn, weil sich der Vater von ihm schiede. Dieser ist so nah bei ihm, dass er die Herrlichkeit schon an sich selber schaut, und doch beugt er sich unter das Kreuz, eben deshalb, weil er Gott so für sich hat, wie es die Verklärung zeigt.

Haben wir darin urchristliche Poesie vor uns, bestimmt, die Tiefe der Passionsgeschichte und die Erhabenheit der Kreuzestat der Gemeinde schaubar zu machen? Der Vorgang ist nicht nur wunderbar, sondern hat zugleich Beziehungen zu Gedankenreihen, die in der Synagoge verbreitet waren. Der Entrückungsgedanke hat sie beschäftigt, wobei zu den nach dem Alten Testament zu Gott Entrückten, zu Henoch und Elia, auch noch andre hinzugefügt wurden, Esra, Baruch und namentlich Mose. Mit den so von Gott Ausgezeichneten gab sich die Phantasie des Volks oft ab, nicht nur, weil sie als die bevorzugten Freunde Gottes und Kenner seines Rats gelten, sondern auch so, dass ihnen in der Endzeit eine neue Aufgabe zugeteilt wird, da sie mit dem Christus, vielleicht schon vor ihm, wieder auf die Erde kommen. Dass Mose und Elia zu Jesus kommen, entsprach der jüdischen Vorstellung, die sie als die Gehilfen des Christus



erwartete. Die Art, wie sich die himmlische Herrlichkeit am Leib des Christus zeigt, erinnert an die Bilder, mit denen die Verklärten sonst dargestellt werden. Ebenso schliessen sich die Merkmale der Gegenwart Gottes, die Wolke und die Stimme, an die gegebenen Vorstellungen an. Auch dieser Bericht ist somit wie alles, was uns von Jesus erzählt wird, deutlich durch vorhandne Gedankenreihen mitbestimmt.

Das Urteil ist hier von dem abhängig, das wir über den Ausgang Jesu und überhaupt über den Wunderbericht fällen. Wer die Auferstehungsgeschichte ablehnt und Jesu Religion auf seelische Vorgänge beschränkt, legt auch die Verklärungsgeschichte weg. Sie ist nur dann denkbar, wenn sich an Jesus eine Geeinheit mit Gott sichtbar macht, die ihn nach seinem ganzen Bestand mit Seele und Leib umfasst. Das Urteil über die Auferstehung Jesu kommt darum notwendig auch an dieser Stelle zur Geltung. Dasselbe gilt vom Wunderbericht, nach dem Jesus in der Gewissheit handelt, dass die Macht Gottes auch die natürlichen Vorgänge wandle. Wem die Annahme unwahrscheinlich scheint, dass dieser Zuversicht Jesu Tatsächliches entsprochen habe, der legt die Verklärung weg. Hat Jesus dagegen beim Dienst, den er andern leistet, über den seelischen Bereich hinaus auch in ihren natürlichen Bestand hinein göttliche Wirkungen gelegt, dann kann man es nicht mehr unmöglich heissen, dass er sie auch für sich selbst erlebt.

Auch dann, wenn man den Bericht auf das Verlangen der Gemeinde zurückführt, die Grösse ihres getöteten Herrn sich deutlich vorzuhalten, bleibt er ein inhaltsvolles Dokument der Wirkung Jesu auf sie. Denn den Willen, den es darstellt, nahm die Gemeinde nicht aus ihrer Phantasie, sondern kennt ihn deshalb, weil sie ihn an Jesus sah. Hier wird die Herrlichkeit Gottes wirksam nicht zur Verschonung vor dem Leiden, nicht zur Beglückung ihres Empfängers — so denkt sich in der Erzählung Petrus die Verklärung und deshalb heisst er unverständlich — sondern als Stärkung zum Kreuz, damit der Kreuzeswille frei und vollkommen sei. Den Willen, der sich von der Verklärung weg in die Enge der irdischen Arbeit stellt, hinein in die Geduld mit dem Unvermögen der Jünger und dem Unverstand des Volks und in das Erbarmen mit dem Verzagenden, sahen die Jünger nirgends als an ihm.

## 2.

**Die Aussprache Jesu über seinen Tod vor der Gemeinde von Kapernaum.**

Das Mahl, das Jesus auf Gottes schöpferischen Reichtum gestützt in der Wüste seiner grossen Zuhörerschar bereitete, führte in Kapernaum zu einer Verhandlung, an der uns Johannes zeigt, warum sich aus Jesu Arbeit in Galiläa sein Tod ergab.<sup>1)</sup> Die Galiläer gaben Jesus nicht deshalb auf, weil sie ihn für einen Sünder hielten und das Gesetz gegen ihn verteidigten. Sie feiern ihn vielmehr seiner Werke wegen und sind bereit, sich an ihn anzuschliessen, sowie er die durch sein Zeichen erwiesene Macht und Fürsorge stetig übt. Jesus hält ihnen vor, dass er in ihnen kein höheres Verlangen zu erwecken vermocht habe, über das hinaus, das nach Brot begehrt, und richtet ihr Begehren auf das lebendige Brot, das ihnen das unvergängliche Leben verschafft. Dieses ist ihnen mit der Gegenwart des Christus von Gott gegeben. Auf die Frage, wie er diese Verheissung zu erfüllen gedenke, nennt er ihnen den Glauben als dasjenige Verhalten, mit dem seine königliche Macht für sie wirksam wird.

An dieser Stelle entsteht die Trennung Kapernaums von ihm, denn die Aufforderung, ihm zu glauben, lehnen sie ab. Er ist zu ihr nach ihrem Urteil noch nicht berechtigt, weil sein Beruf zu unsicher und seine Werke zu klein sind. Es liegt ihnen die phantastisch ausgemalte Wunderwelt des Midrasch im Sinn, während Jesus im hellen Licht einer menschlichen Lebensgeschichte vor ihnen steht, die ihm die Gleichartigkeit mit allen gibt. Jesus wird aber durch ihren Angriff nicht erschüttert, weil er sich vollständig an das göttliche Walten gebunden weiss. Er kann zu seiner Verheissung keinen Zwang fügen, weder von äusserlicher, noch von innerlicher Art, durch den er sie sich in andrer Weise als durch Glauben unterwürfe. Denn es ist ihm jede selbstische Betätigung unmöglich, weil er auf Gottes Wirken gestellt ist. Der Glaube an ihn wird von Gott gewirkt und ist darum nicht durch Kunst oder Gewalt herstellbar. Darum gibt er aber auch der Gemeinschaft mit ihm die unzerstörbare Festigkeit. Die von Gott ihm Gegebenen haben in

<sup>1)</sup> Joh. 6, 25—66.

seinen Augen einen unverletzlichen Wert; denn er bräche mit der Treue gegen die Jünger auch die Treue gegen den Vater, der sie zu ihm führt.

Weil die Galiläer mit dem Brot, das er ihnen anbietet, nicht zufrieden sind und das Vertrauen zu ihm deshalb unmöglich heissen, weil er in voller Natürlichkeit Mensch ist, dessen Herkunft und Heimat jedermann kennt, darum verkündet er ihnen das Grössere, das er noch zu tun hat, nämlich dass er sie mit seinem Fleisch speisen wird. Sie verachten ihn, weil er Fleisch ist und die menschliche Art an sich hat; glauben, meinen sie, könne man nur an die Herrlichkeit Gottes, nur an den, der sie wie die Väter mit Manna ernährte. Jesus hält ihnen entgegen: eben sein Fleisch sei das, was sie zum ewigen Leben speise. Er verherrlicht es als das Mittel, das ewige Leben zu geben, also das messianische Werk zu vollführen, mit Einschluss ihrer Auferweckung am letzten Tag. Da er ihnen dieses Grössere nur durch sein Sterben geben kann, deshalb verdeutlicht er seinen Gedanken dadurch, dass er neben das Fleisch das Blut setzt. Indem er sein Fleisch und Blut von sich weggibt, verzichtet er auf das Leben, und dadurch macht er aus sich für sie das Brot. Sie bleiben von ihm getrennt und er kann ihren Widerstand nicht überwinden. Das bedeutet für ihn das Kreuz; aber daran zerbricht seine Sendung nicht; so erfüllt er sie. Aus seinem Tod entsteht für sie das Leben, und sein Fleisch, das ihn sterblich macht, wird das, was sie ernährt. Er sieht in seinem menschlichen Wesen das Mittel zu seinem Gottesdienst und königlichen Werk, weil er es in den Tod gibt und durch diesen seine ewige Verbundenheit mit den Seinen herstellt und so die messianische Gemeinde der ewig Lebenden schafft, die zur Auferstehung berufen sind.

Diesem für die Hörer neuen und unglaublichen Satz gab er vollends dadurch eine scharfe Spitze, dass er seinen Gedanken: durch sein Sterben schaffe er ihr Leben, nicht nur so fasst: er gebe für die Welt sein Fleisch, sondern auch verlangt: sie müssten sein Fleisch essen, sein Blut trinken. Das Rätsel seiner Geschichte mit der gewaltigen Spannung, in die es ihn versetzt, macht auch aus seinem Wort ein herbes Rätsel. Dass er dadurch zum Christus wird, dass er stirbt, das ist das Rätsel seiner Geschichte,

das nun allmählich enthüllt werden muss. Der Vater hat ihn in der Tat zu Grösserem berufen, als dazu, ihnen Brot zu reichen, nämlich dazu, dass er für sie sterbe. Dadurch jedoch, dass sein Fleisch und Blut dem Tod verfällt, ist es nicht zerstört. Vielmehr: »Das werdet ihr essen und trinken«; das ist für die Glaubenden die Speise, mit der er ihnen das ewige Leben gibt.

Er hat sich nicht von Kapernaum getrennt, ohne der Gemeinde zu sagen, wie er seinen Tod in seinen Beruf einschliesst und darum auch mit seinem Anspruch an ihren Glauben vereint. Das kann nur in neuen und kühnen Formeln geschehn; denn sein Gedanke und seine Tat sind neu. Alle weisen es als widersinnig und unmöglich ab, dass er, wenn er vom Volk verworfen wird, der Christus sei. Dieser Gedanke ist ihnen ebenso widerwärtig, als die Zumutung, dass sie sein Fleisch essen, sein Blut trinken sollen. Sie haben aber in seinem Tod die Tat der göttlichen Gnade zu erkennen, die ihnen durch sein Fleisch und Blut zum Leben hilft. Daher meidet er den Anstoss nicht, den seine Formel erweckt; er deutet durch sie an, dass für ihn das Rätsel seines Endes hell geworden ist. Er ist mit Gottes Willen einverstanden, der ihn zum Kreuz führt, und alle, die Gott zu ihm zieht, werden mit ihm einverstanden werden und ihm für die Dahingabe des Christus danken, weil aus seinem Tod für sie das Leben entsteht.

Der Erfolg dieser Besprechung war, dass nicht nur die Gemeinde von Kapernaum ihn aufgab, sondern sich auch unter seinen Jüngern eine Scheidung vollzog. Jesus sucht sie durch die Verheissung zu stützen: er gehe zum Vater hinauf, und verweist sie auf die im Geist begründete Macht seines Worts. Weil dieses Geist ist, wird es durch sein Sterben nicht vernichtet und entkräftet, sondern verleiht das Leben. Diese Worte sind nicht als eine Art Widerruf zu verstehen, durch den er seine Sätze über sein Fleisch und Blut zurücknähme. Beide Überzeugungen haben gleichzeitig den Kreuzeswillen Jesu begründet, die, dass die geschichtliche Tat, die er als irdischer Mensch mit seinem Leib vollzieht, göttliche Notwendigkeit und Heilsmacht besitze, und die, dass die Wirkung seines Todes auf seiner Erhöhung zum Vater beruhe. Zum Christus wird er dadurch, dass er sein Fleisch gibt, und dadurch, dass er den Geist gibt, dadurch,



dass er in den Tod geht, und dadurch, dass er zum Vater geht. Das stand in Jesu Bewusstsein nebeneinander, nicht als Widerspruch, sondern als gleichzeitig wirkende Gewissheit. Er entwertet dadurch den irdischen Vorgang nicht, dass er zu ihm eine himmlische Wirksamkeit stellt, erklärt das, was er mit dem Leib tut, deshalb nicht für vergänglich, weil er die Leben schaffende Kraft des Geists zufügt. Eines wäre hier ohne das andere nicht denkbar, keines für sich allein für die Menschheit heilsam. Ein Sterben, das nicht Hingang zum Vater wäre, wäre sein Untergang; Fleisch, mit dem der Geist sich nicht wirksam verbände, helfe nichts. Aber die himmlische Gabe entsteht für die Welt dadurch, dass er auf Erden mit seinem Fleisch den Willen Gottes tut und ihr dadurch den Geist erwirbt, und zum Vater geht und sich dadurch die Gegenwart in der Gemeinde verschafft. Weil er aber bei seinem Sterben nicht an eine Flucht ins Jenseits dachte, darum zog er den Glauben seiner Jünger nicht von seiner menschlichen Person und irdischen Geschichte weg zu himmlischen Vorgängen und Kräften hin, sondern hat ihn auf seinen Tod gestellt. Aber auch durch diesen Ausblick in eine jenseitige, himmlische Vermittlung seiner Wirksamkeit hielt er den grössern Jüngerkreis nicht bei sich fest.

Das Bild, das wir hier über den Ausgang des Bussrufs Jesu und seinen Zusammenhang mit dem Kreuzeswillen erhalten, und der synoptische Bericht ergeben eine feste Einheit. Auch Johannes sagt, dass Jesus mit Kapernaum besonders eng verbunden war und dass der Bruch mit dieser Gemeinde sein Urteil über seinen Ausgang bestimmt. Er spricht mit ihr über das Tiefste, was ihn bewegt, sogar darüber, warum er sich zum Kreuz bereit macht und in ihm die Vollendung seines Werks erkennt. Aber die Gemeinde blieb ihm fern, aus denselben Gründen, die auch nach Matthäus ihre Verurteilung durch Jesus herbeiführten. Die Brotfrage beherrscht sie und gibt auch ihrer auf Gott gerichteten Erwartung den Inhalt. Da Jesus diese nicht überwinden kann, behauptet sich auch ihre pharisäische Tendenz gegen ihn. Sie wollen »Gottes Werke tun«, dagegen nicht sich unter Jesus glaubend stellen. Die sinnliche Richtung ihres Willens, die nach Überfluss und Wohlsein verlangt, und das Selbstvertrauen, das durch die eigne

Willensmacht Gottes Reich herstellen will, haben dieselbe Wurzel. Dadurch, dass die eine Tendenz sich gegen Jesus behauptet, trat auch die andere gegen ihn in den Kampf. Daher erhält die Wunderfrage für ihr Urteil über Jesus die entscheidende Wichtigkeit. Dass er das Wunder tut, zieht sie zu ihm; dass er es nicht so tut, wie sie es verlangen, trennt sie von ihm. Für sie ist das Wunder nicht das, was es für Jesus ist, nur ein Mittel zur Offenbarung Gottes, sondern der Zweck. Deshalb stossen sie sich an seiner Natürlichkeit und Menschlichkeit, und als er sein Sterben zur Erfüllung der Verheissung rechnete, gaben sie ihn auf. Nach ihrer Überzeugung geschieht Gottes Herrschaft in wunderbarer Macht. Und wie er von Anfang an auf jede Bearbeitung der Gemeinde verzichtet hat und nicht einen neuen Flick auf den alten Mantel zu setzen versucht, so bestätigt er auch jetzt ihr Urteil und sagt ihnen, dass ihnen die innere Vorbedingung fehle, die den Anschluss an ihn begründete, weil Gott sie nicht zu ihm ziehe. Durch Gott weiss er sich von ihnen getrennt und auf dieses Resultat seiner Arbeit in Kapernaum stellt er seinen Kreuzeswillen.

Wie uns die Situation der Rede nicht vor eine Schwierigkeit stellt, ebensowenig verliert die Art, wie Jesus hier seinen Kreuzeswillen ausdrückt und begründet, mit der Todesweissagung bei Matthäus den Zusammenhang. Der Gehorsamsgedanke beherrscht bei Matthäus die ganze Aussprache Jesu. Gott will es so! Das schneidet jede Frage nach dem Grund und Zweck seines Willens ab. Der Jünger hat zu gehorchen, wie Jesus selbst gehorcht. In seinem Verlangen nach dem Kreuz ist Jesus zu Gott empor gewendet: Gott muss erhalten, was ihm gehört! Den Menschen bringt sein Kreuz freilich den Abbruch seiner Wirksamkeit und seine Trennung von ihnen. Aber er kann nicht für die Menschen sorgen. Weil sein Kreuz Dienst Gottes, Beugung vor Gott, Ehrung Gottes in seiner gnädigen Gerechtigkeit ist, darum verlangt Jesus nach ihm. So war er; aber das ist noch nicht der ganze Bericht über Jesu Verlangen nach dem Kreuz.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Die Unterschiede in der Betrachtung des Kreuzes zwischen Matthäus und Johannes und ihr Zusammenhang mit ihrem gesamten religiösen Besitz haben uns im zweiten Teil zu beschäftigen. Hier ist die Beobachtung auf das zu richten, was sie über Jesu Gang in den Tod aussagen.

Indem Jesus in Kapernaum aus dem Sterben das Leben, aus dem Fleisch das Brot, aus seiner Trennung von den Jüngern seine Vereinigung mit ihnen entstehen sieht, spricht er aus, welchen Zweck und Wert er in seinem Kreuz erkennt. Daraus entsteht aber keine Theorie, die über Gottes Willen hinaus noch nach einem Grund forscht, aus dem er entstehen soll. »Ich gebe mein Fleisch!« Das spricht er als seine Tat aus, womit er den Hörern die Stellung zeigt, in die er sie zu sich versetzt. Ob sich sein Ziel nicht auch auf einem andern Weg erreichen lasse, warum es notwendig sei, dass er sein Blut für den Menschen zum Trank, sein Fleisch für ihn zur Speise mache: diesen Gedankengang legen weder Johannes, noch Matthäus in Jesus hinein. Indem Jesus sein Sterben als seine eigne freie Tat beschreibt, löst er es nicht von Gottes Willen ab. Gerade die Rede in Kapernaum spricht ja die völlige Gebundenheit Jesu an Gott mit besonderer Schärfe aus. Da er nichts erreichen kann, wenn ihm der Vater die Menschen nicht gibt, so kann er sie auch nur darum mit seinem Fleisch und Blut nähren, weil er durch sein Kreuz Gottes Willen vollführt. Dieser Rede fehlt »das Bedachtsein auf das, was Gottes ist«, wahrhaftig nicht. Johannes hat es zur grössten Klarheit gebracht, dass Jesus im Sterben nicht sich, sondern den Vater verklärt und seine Herrlichkeit deshalb von seinem Tod erwartet, weil Gott durch ihn gross und herrlich werden wird.

Der Gehorsam, den Jesus mit dem Kreuzeswillen übt, ist aber nicht erzwungen, sondern mit der Liebe eins. Das bringt ja gerade Matthäus zur deutlichen Wahrnehmung; darauf beruht der Kontrast zwischen Jesus und den Jüngern. Auf das bedacht sein, was Gottes ist, heisst Gott lieben, und wenn Jesus dies mit der Preisgabe seines Lebens tut, so ist das ganze Liebe ohne Vorbehalt. Diese weiss aber, so wenig sie einen andern Grund bedarf, als Gottes Willen, dass dieser gut und vollkommen ist, auch dann, wenn er den Sohn dem Tod übergibt. Was nach Matthäus »die Dinge Gottes« sind, die Jesus sterbend ehrt und offenbart, wissen wir durch das Unser Vater. Er dachte sich den Vater nie von der Welt abgeschieden, nicht so, dass er Jesu Liebe dadurch den Menschen nähme, dass er sie für sich begehrt. Die Dinge Gottes, an die er denkt, haben nichts mit der Selbsterhaltung Gottes zu tun, sondern entstehen durch Gottes Verhältnis zur Welt,

durch die Herrschaft Gottes und die Berufung der Menschen zu ihm. Dadurch, dass er in seinem Verlangen nach dem Kreuz die Liebe mit dem Gehorsam eint und keine Scheidung zwischen ihnen entstehen lässt, unterscheidet es sich scharf von einem Versuch, ob sich wohl durch seine stöhnende Kraft Gottes Gnade bewirken und die neue Gemeinde begründen lasse. Sein Gang in den Tod ist zwar ein Kultakt im höchsten Sinn, aber nicht in der heidnischen Form einer Gott aufgenötigten Wirkung von unten her, sondern so, dass sein Kultus in der Ausführung des erkannten göttlichen Willens besteht. Auch jetzt bleiben in ihm die Liebe zum Vater und die Liebe zu den Menschen eins. Darum sind bei Matthäus die das Kreuz verkündenden Worte unmittelbar mit der Bezeugung seines königlichen Werks verbunden.<sup>1)</sup> Er sorgt dadurch für das, was Gottes ist, dass er jene Gemeinde erbaut, die gelöst und nicht mehr hinter den Toren der Todeswelt gefangen ist. Nicht obgleich er der Christus ist, sondern weil er es ist, geht er in den Tod, und nicht trotz seines Tods, sondern durch ihn erbaut er die ewig lebende Gemeinde, und damit stehen wir bei dem Satz, den nach Johannes Jesus in Kapernaum sprach und mit dem er nach Matthäus von den Jüngern Abschied nahm, dass sein in den Tod gegebener Leib das Brot des Lebens für sie sei. Auch bei Johannes bleibt Jesu Opfer vom heidnischen Opfergedanken gänzlich getrennt. Denn Jesus stellt sich im Sterben nicht von Gott weg, so dass er sein Ziel in einen Vorgang legte, der in Gott entstehen müsste, sondern in die völlige Verbundenheit mit Gott, weshalb sein Erfolg in dem besteht, was er den Menschen gibt. Wie nach Jesu Meinung das Licht nicht in Gott entstehen muss, sondern sein Eigentum ist, und von ihm aus in die Welt hinausstrahlt und ihr Gott zeigt, so muss auch das Leben nicht erst in Gott begründet werden; wohl aber ist der Mensch seiner bedürftig und er empfängt es mit Jesu getötetem Leib.

Aber gerade die Parallele, die das letzte Mahl Jesu zu diesen Worten gibt, stärkte die Einrede gegen sie. Macht nicht Johannes dadurch das Abendmahl zum Gegenstand einer Rede Jesu, wodurch sie als eine freie Dichtung erwiesen wäre, vielleicht um den Anstoss zu beseitigen, den das Essen des Leibes Jesu und das Trinken seines Bluts immer erregte,

<sup>1)</sup> Matth. 16, 18—21.



vielleicht um von seiner Christologie aus der Feier der Gemeinde eine mystische Vertiefung zu verschaffen? Die Schwierigkeiten, die sich an den Gedanken Jesu: meinen Leib essen, mein Blut trinken heften, bleiben aber durch diese Rede völlig ohne Lösung. Sie stellt lediglich kühn und hart die These auf, dass Jesu Fleisch die Heil und Leben schaffende Macht habe und von der Gemeinde zu essen sei. Jede allegorisierende »Vergeistigung« der Worte vergreift sich nicht nur am Bestand der Sätze, sondern reisst sie auch von ihrem Anlass ab. Die Galiläer stiessen sich nicht an einem figürlichen Fleisch und richteten ihre Einrede nicht gegen einen Begriff oder geistigen Vorgang, sondern dagegen, dass Jesus mit Fleisch und Blut nach dem einfachen Wortsinn der Formel in der vollen Menschlichkeit vor ihnen stand, weil diese ihnen zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes unvermögend schien, und dieses selbe Fleisch, das die andern verachteten, pries Jesus als das Mittel, durch das er seinen Beruf vollendet und das ewige Leben schafft. Demgemäss sagt auch Johannes nicht: Jesus habe die Gemeinde oder doch die Jünger mit seinem Gedanken ausgesöhnt, sondern die Rede endet, wie sie allein enden kann, nicht mit der Beseitigung, sondern der Erzeugung des Anstosses, nicht mit der Einsicht in Jesu Ziel, sondern mit dem Staunen über seine Dunkelheit und mit dem Protest gegen seine Unvernunft.

Dass Johannes bei diesen Worten unverkennbar an das letzte Mahl Jesu und an den Kultakt der Kirche denkt, das ergibt noch keine Abendmahlslehre. Vom Mahl, das die Gemeinde hält, ist gar nicht die Rede, so dass wir, wenn wir keinen andern Bericht hätten, bloss durch diese Worte nicht erführen, dass die Gemeinde Brot und Wein geniesst, um damit Jesu Leib und Blut zu empfangen, und ihre Handlung auf die Stiftung Jesu begründet. Das freilich wird sichtbar, dass Johannes die letzte Handlung Jesu nicht aus einer plötzlichen Stimmung ableitete, sondern in ihr das ausgesprochen fand, was dem Kreuzeswillen Jesu von Anfang an den Grund und Inhalt gab. Man kann darum seine Darstellung in dem Sinn apologetisch heissen, wie jede Ausführung über den Abendmahlsgedanken apologetisch war, weil die Vorstellung: den Leib Jesu essen und sein Blut trinken immer einen harten Anstoss ergab. Johannes ver-

teidigt aber hier das Abendmahl einzig so, dass er den Abendmahlssatz als Jesu eignen Satz, der seinen eignen Willen ausspricht, bezeugt.

Der Gedanke, dass sein Leib dadurch, dass er ihn in den Tod gebe, das Mittel sei, durch das er das Leben für die Gemeinde schaffe, sondert sich nicht als ein fremder Eindringling von den andern Vorstellungen ab, die das Bewusstsein Jesu füllen. Das Mahl gehört zu den kräftig entwickelten Bildern, durch die in der Gemeinde die vollkommene Erweisung der göttlichen Gnade beschrieben wird. Jesus hat aber ihre Seligkeit nicht an dingliche Gaben geheftet, sondern alles auf ihre Verbundenheit mit ihm gestellt. Er bereitet den Seinen das Mahl dadurch, dass er sie mit sich vereint, und der grundlegende Akt, der ihre Gemeinschaft mit ihm ewig macht, ist sein Tod. Durch ihn wird das, was er ihnen jetzt gewährt, befestigt und vollendet. Jetzt wird ihre Jüngerschaft darin sichtbar, dass sie sein Mahl mit ihm teilen und aus seiner Hand ihr Brot und ihren Becher empfangen. Das hört durch sein Kreuz nicht auf, sondern wird ihnen durch seinen Tod in neuer Kraft gewährt. Die Beschreibung der göttlichen Gabe als des lebendigen Wassers, das den Dürstenden erquickt und belebt, war ihm durch den Propheten gegeben und stand ebenso sicher in seinem Blick, als das Lösegeld für die Gefangenen. Für das, was Gott dem Menschen reicht, war der Becher eine mit festem Gebrauch versehene Benennung. Sie spricht aus, dass die göttliche Wirkung in das Inwendige des Menschen tritt und seinen innern Lebensstand bestimmt, so dass er das, was Gott ihm gibt, in sich hat und empfindet, wie er den Inhalt des Bechers in sich hinein trinkt und schmeckt. Gott reicht aber der Gemeinde den Becher durch die Hand Jesu, und der Akt, der ihn zum Spender der göttlichen Gnade macht, ist sein Kreuz. Der Lichtgedanke kann Jesus nicht genommen werden. Indem er für sich und seine Jünger ihren Beruf darin setzt, das Licht für die Welt zu sein, sagt er aus, dass er seinen Besitz nicht in sich verschliesst, sondern zur Gabe macht, die in die andern hineintritt und sich ihnen als ihr Eigentum einpflanzt. Wie durch sein Wort das Licht in die andern eingeht und sie sehen macht, so geht sein Leben als das Brot in sie ein und macht sie lebendig, und dies bewirkt er dadurch, dass er für sie stirbt. Nachdem er gesagt hat:

»Licht und Salz«, ist es eine kühne Versicherung: er habe unmöglich gesagt: »Licht und Brot«. Mit dem Samen und seiner zum Wachstum fähigen Kraft hat er die Wirkung seines Worts beschrieben, die den Menschen erneuert, ebenso mit dem Sauerteig. Vom Samen und Sauerteig steht die Speise nicht weit ab. Alle diese Bilder beruhen darauf, dass er sich Gott nicht als abwesend denkt, sondern sich mit ihm inwendig geeint weiss und ihn auch zu den andern in eine anloge Beziehung tretend denkt. Aus der Innerlichkeit des göttlichen Wirkens entsteht die Innerlichkeit der Gemeinschaft, in die Jesus durch den Tod mit allen seinen Jüngern treten will.

## 3.

**Spätere Worte Jesu über seinen Tod.**

Als Jesus seinen Jüngern dasjenige Herrschen verbot, das die Beherrscher der Völker üben, begründete er sein Gebot durch seinen Gang in den Tod.<sup>1)</sup> Sie sahen bisher immer an ihm, dass er nicht von andern für sich Bedienung verlangte, sondern ihnen diente, und dieses Verhalten vollendet er dadurch, dass er sich seine Herrschaft durch die Preisgabe seines Lebens erwirbt. Deshalb denken die Jünger nur dann wie er, wenn sie keine Grösse für sich begehren, die in etwas anderem bestehen soll, als im Dienst. Wie er durch seinen Tod den Menschen dient und durch sein Kreuz seine Herrschaft gewinnt, sagt er mit dem Wort: er gebe seine Seele als Lösegeld an vieler Statt dahin.

Auch hier wird sichtbar, dass er alle seine Gedanken, die sich mit dem Kreuz beschäftigen, unter die Gehorsamsregel stellt. Er macht nicht das zum Thema seiner Lehre, wie die Jünger seinen Tod zu verstehen haben, sondern wie sie ihr Verhältnis zueinander richtig ordnen. Die Heilsmacht seines Kreuzes heisst er offenkundig; der Erfolg wird sie sichtbar machen, dann, wenn die Vielen von ihrer Verhaftung befreit sind. Die Gefahr, die die Gedanken der Jünger zu verwirren droht, entsteht nicht durch sein Kreuz, sondern dadurch, dass sie das falsche Herrschen lockt, und um sie vor diesem zu behüten, dazu benützt er auch die Kreuzeslehre, indem er ihnen zeigt, dass er nicht nur Grosses von ihnen verlangt, sondern selbst noch Grösseres tut.

<sup>1)</sup> Matth. 20, 28.

Die Gemeinde beschrieb den Verheissenen als den »Erlöser und Befreier«<sup>1)</sup>. Daran schliesst sich Jesus an, indem er die Hingabe seines Lebens mit der Zahlung eines Lösegelds vergleicht, durch die ein der Bestrafung Verfallener von der Strafe oder ein Sklave von der Knechtschaft freigemacht wird. Dadurch hat er seinen Tod gleichzeitig auf Gottes Recht und auf Gottes Gnade gegründet, die er als einen einträchtigen Willen vor Augen hat. Gottes Recht, das den sündigen Willen des Menschen verwirft und ihm den Tod auflegt, stellt ihn in die Haft, aus der er sich nicht selbst befreien kann. Jesus ehrt Gottes Recht als gültig und handelt zugleich in der Gewissheit der göttlichen Gnade. Denn der Zweck, um deswillen ihn Gott in den Tod führt, ist, dass die von der Schuld und dem Tod befreite Gemeinde durch ihn entsteht. Weil die Menschen Gefangnen gleichen, dient ihnen Jesus dadurch, dass er sie befreit, und das Vermögen, sie trotz ihrer Schuld in Gottes Gnade und in das Leben zu stellen, bekommt er durch seinen Tod. Wie er den Jüngern verhieß, dass sie sich durch ihr Dienen nicht um ihre Ehre und Macht bringen, sondern daran ihre Grösse haben, so hat auch er im Kreuzeswillen die Frucht vor Augen, die er durch ihn schafft, dass er so die grosse Gemeinde sich zum Eigentum gewinnt, die als die Frucht seines Tods die Freiheit von Schuld und Tod besitzt.

Von seinem Satz, dass er dazu sterbe, damit Gott gegeben sei, was Gottes ist, und Gottes Wahrheit, Recht, Gnade und Herrschaft durch seinen Tod offenbar und wirksam werde, entfernt sich das neue Wort nicht. Denn er leitet auch mit diesem seinen Kreuzeswillen aus der Pflicht ab, die für ihn aus seinem Verhältnis zum Vater entsteht. Er beschreibt es auch hier als seinen Gottesdienst. Gott entrichtet er das Lösegeld, das ihm gebührt, damit sein Recht unverletzt und sein Urteil gegen den Menschen gültig sei. Zugleich spricht er aber hier aus, wie seine auf den Vater gerichtete Liebe für die Menschen fruchtbar wird, wie er aus der zum Vater gewandten Liebe und aus der auf die Menschen gerichteten Liebe einen und denselben Willen macht. Deshalb, weil er durch sein Sterben Gott das gibt, was ihm gehört, dient es den Menschen, die einen Befreier nötig haben, als ihr Lösegeld. Deshalb setzte er neben die Weissagung seines Tods

<sup>1)</sup> goel, parok, g(e)ulla, purkan haben festen Sprachgebrauch.



die Verheissung: er baue die Gemeinde, die trotz ihres Anteils an der Schuld und am Tod das ewige Leben hat, und deshalb hiess er sein Fleisch das Brot, das seine Gemeinde sich zum Leben essen darf. Es sind nicht zwei verschiedene Vorgänge oder zwei sich zerstörende Vorstellungen, wenn er sich zum Brot macht, das den Sterbenden das Leben gibt, und zum Lösegeld, das den Verschuldeten die Freiheit verschafft. Wie das Leben und die Freiheit beisammen sind, so ist auch das Brot und das Lösegeld miteinander da.

Über den Willen Gottes hinaus sieht auch dieses Wort nicht und verlangt von ihm keine Rechtfertigung. Jesus hat auch jetzt nicht jenseits des göttlichen Gebots eine Nötigung gesucht, die Gott zu diesem veranlasse, damit er über seine Pflicht Gewissheit habe. Er kennt einzig die Frage: an was für einem Herrschen Gott Wohlgefallen habe, wie er es so gewinne, dass er göttlich denke und eins mit Gottes Recht und Liebe bleibe. Daraus folgt für ihn, dass er nicht die andern sterben lässt, selbst aber leben will, nicht von den andern das Leben fordert, damit ihr Unrecht gebüsst sei, sondern das seinige für sie gibt, damit ihnen verziehen sei, und er ist dessen gewiss, dass er so göttlich denkt, so denkt, wie Gottes gnädige Gerechtigkeit. Dadurch bekam sein Entschluss die Festigkeit, weil so der Tod für ihn eine Notwendigkeit besitzt, mit der er sich frei und völlig einigen kann. Gegen Theorien kann stets wieder der Zweifel entstehen; die ethischen Normen haben dagegen unbedingte Geltung. Weil Jesus in der Gewissheit handelte: so bewahre er den guten Willen und tue, was die Liebe tut, trug er sein Kreuz freudig und frei, und darum machte er auch seinen Kreuzeswillen für die Jünger zur Norm, der auch ihr Handeln zu gehorchen hat.

Der Rationalismus hat das Urteil verbreitet: der Gedanke Jesu über die Frucht seines Todes komme mit der Anbietung der Vergebung an die Reuigen in Streit und sinke unter die sonst an Jesus sichtbare Gewissheit Gottes hinab. Während er sonst Gottes Gnade als den in Gott vorhandenen Willen denke, der nicht erst in ihm erweckt werden müsse, verdunkle sich das Gottesbild dadurch, dass jetzt Gott ein Lösegeld verlange, damit er die Verhafteten befreie, und deshalb den Tod des Christus fordere. Durch die Bilder, die den Bussruf Jesu verdeutlichen, z. B. durch die beiden Söhne oder

durch den vom König begnadigten Knecht oder durch den gerechtfertigten Zöllner, stellt Jesus aber dar, was Gott durch ihn den Reuigen tut. Sie haben daher den Mittlergedanken nicht weniger in sich, als die Worte über das Kreuz; denn er ist immer im Christusbegriff enthalten, da die Gemeinde die göttlichen Gaben vom Christus empfängt.<sup>1)</sup> Jene Gleichnisse einigen auch Gottes Recht mit Gottes Gnade ebenso vollständig, wie die Worte über das Kreuz. Als Jesus an den Verschuldeten und Gerechten so handelte, wie er es dort beschreibt, macht er die Gegnerschaft Gottes gegen das Böse genau so ernst geltend, wie wenn er sein Kreuz aus dem Urteil Gottes gegen die Sünder ableitet, sowohl dadurch, dass er die Gerechten von Gottes Wohlgefallen trennt, als auch dadurch, dass er den verlornen Sohn ins Elend stellt, ohne dass es der Vater hindert, der ihm seine Gnade erst so gibt, dass er ihn durch Jesus bekehrt. Der Schuldige wird für Gott zum Toten und Verlorenen; das ist dasselbe mit der Verhaftung, der Jesu Lösegeld ein Ende macht<sup>2)</sup>. Ebenso schöpft hier und dort Jesus sein Handeln aus Gottes Gnade in derselben Vollständigkeit. Der Wille Jesu, die Gebundenen durch seinen Tod zu befreien, und der Wille Jesu, ihnen den Sohnesnamen und das Ehrenkleid zu geben, ist eins und dasselbe, und das Festmahl, das er den Verschuldeten bereitet, indem er sie zu sich beruft, ist nichts anderes, als die Freiheit, die er den Vielen durch seinen Tod verschafft. Die Worte über den Zweck seines Todes sind gerade dazu gesprochen, um den Gedanken auszuschliessen: seine Berufung zur Busse sei durch sein Kreuz vernichtet oder widerlegt. Als er an der Gemeinde so handelte, wie es jene Bilder sagen, und die Reuigen rechtfertigte, die Gerechten

<sup>1)</sup> Vgl. S. 86. Der Rationalismus verstand den Christusgedanken überhaupt nicht, und wich ihm daher aus, und da er in den Worten über das Kreuz unzweideutig hervortritt, so waren sie ihm anstössig. Wenn man freilich das Gleichnis vom verlorenen Sohn in eine zeitlose Abstraktion und von der Geschichte abgeschiedene Stimmung umsetzt, und darin die Ermahnung liest, dass der Schuldige durch den Entschluss, nicht mehr an seinen Fall zu denken, sich in eine fröhliche Stimmung versetzen soll, dann ist es mit dem Kreuzeswillen Jesu nicht verträglich. Solche Deutungen sind aber für die historische Betrachtung unbrauchbar. — <sup>2)</sup> Warum Gott ein Lösegeld verlange, hat Jesus ebensowenig gefragt, als warum er den Abgewichenen bei den Schweinen lasse und nicht heimhole. Mag es uns noch so seltsam scheinen, dass Jesus sich gegen Gottes Recht nicht aufbäumte, die Tatsache ist da.

aber verwarf, stand er unmittelbar vor dem Tod.<sup>1)</sup> Wird sein Urteil widerlegt, seine Gabe wertlos, wenn er gekreuzigt wird? Diesen Gedanken liess Jesus nicht zu. Er hat den Anschluss der Reuigen an ihn ihre Einsetzung in Gottes Sohnschaft genannt, nicht obwohl er stirbt, sondern weil er stirbt. Darum, weil er seine Sohnschaft Gottes nie anders verstand, als so, dass er an ihr den Gehorsam gewinnt, der das Kreuz zu tragen vermag, darum hat er die Vollmacht, den betenden Zöllner zu rechtfertigen und den Reuigen zum Sohn Gottes zu machen, wie er aus demselben Grund die Vollmacht hat, den stolzen Gerechten zu verwerfen. Neu tritt durch den Ausgang Jesu und durch die ihn deutenden Worte in die Erkenntnis der Jünger nur das: wie Jesus ihnen Gottes Gnade offenbart und ihre Gaben ihnen vermittelt, wie sie das Festmahl, die Sohnschaft und die Rechtfertigung empfangen, nicht nur dadurch, dass er ihnen sein Wort gibt, sondern auch dadurch, dass er das Kreuz für sie trägt, nicht nur dadurch, dass er ihnen sein Brot, sondern auch dadurch, dass er für sie sein Leben gibt. In die Einigung des göttlichen Rechts mit der göttlichen Gnade und des Werks Jesu mit dem göttlichen Wirken hat dagegen sein Kreuz keine Schwankung gebracht. Das nahende Ende hat ihm die göttliche Gnade nicht verdunkelt und ihn nicht bloss zum Verkündiger des göttlichen Zorns und Gerichts gemacht, wie er auch in den Anfängen seiner Arbeit von der egoistischen Fassung der göttlichen Liebe rein geblieben ist. Er war immer bereit, Gottes Recht zu heiligen auch mit seinem eignen Tod, und sah im Rechtsvollzug immer die vollkommene Gnadentat.

Darum hatte Jesus keinen Anlass, an seinen Tod einen besondern Zweck zu heften über den hinaus, dem seine ganze Arbeit dient. Er starb dazu, um das in ewiger Vollendung tun zu können, was er immer tat: berufen, vergeben, befreien, indem er die Herrlichkeit der göttlichen Gnade sichtbar macht. Er hatte nicht Raum für zwei Heilslehren, eine von der Heilsamkeit seines Lebens und eine zweite von der Heilsamkeit seines Todes. Denn Gottes Gnade erweist sich bei ihm nicht durch Dinge und besteht darum nicht aus Stücken. Gott ist für die, für die er gut ist, vollkommen

<sup>1)</sup> Die Vorstellung: diese Gleichnisse gehen zeitlich dem Kreuzeswillen voran, damals habe Jesus noch nicht an seinen Tod gedacht, ist unhaltbar.

gut; wer ihn hat, hat ihn ganz. Darum hat er auch sein eignes Werk nicht aus Stücken zusammengesetzt. Er lebt als zum Tod berufen, stirbt als der ins Leben Gehende. Berief er den Menschen zu sich, so verband er ihn mit dem, der das Kreuz trägt, und mit dem, der ewig lebt. Was er vor dem Vater und für die Welt ist, das ist er durch das Leben, das ihm die Sohnschaft gibt, und durch den Gehorsam, mit dem er das Kreuz erfasst. Das schied sich für Jesu Bewusstsein nicht. Deshalb hatte nach seiner Meinung seine Kreuzeslehre keine besondere Begründung nötig, sondern er begründet mit ihr, was er seinen Jüngern befiehlt. Sowie feststeht, dass ihm Gott das Kreuz auflegt, so steht ihm auch seine Heilsamkeit fest. Gibt er Gott die Seele, so gibt ihm Gott dafür die Gemeinde; also ist seine Seele das Lösegeld.

Als er am Laubhüttenfest dem Volk am Hirtengleichnis darstellte, worin er sein Werk und Gottes Gabe erkennt, hat er dieses auch dazu verwendet, um ihm den Zusammenhang seines Todes mit seinem Christusamt erkennbar zu machen.<sup>1)</sup> Neben den gemieteten Knecht, der nur für seinen Lohn die Herde hütet, stellt er den Hirten, dessen Eigentum sie ist. Sie verhalten sich verschieden, wenn der Wolf die Herde angreift. Die entschlossene starke Liebe, die den Hirten mit seinem Eigentum verbindet, zeigt sich dann darin, dass er sein Leben für sie einsetzt. Der Erfolg seiner Tat liess sich mit diesem Bild nicht darstellen. Dass diese Geschichte ihren Ausgang dadurch findet, dass der Hirt zwar stirbt, aber nicht im Tod bleibt und somit seine Herde wirksam schützt, liess sich im Hirtenbild nicht beschreiben. Doch wird Jesu Gedanke deshalb nicht undeutlich. Durch die Preisgabe des Lebens gewinnt er es und wird so zum Retter der Gemeinde. Er erhält sich sein Eigentum unverletzt und macht es frei von aller Gefahr, dadurch dass er stirbt.

Es ist immer derselbe Gedankengang, den uns die Jünger als Jesu Eigentum beschreiben. Die beiden Aussagen: er setze sein Leben als Bezahlung ein zu gunsten vieler, denen er dadurch die Freiheit gebe, und: er versetze durch seinen Tod die Gemeinde in die Sicherheit und das Leben, sind Parallelen. Die Verhaftung, die ein Lösegeld erfordert, und die Gefährdung, die durch den Angriff des Wolfs entsteht,

<sup>1)</sup> Joh. 10. 12—18.



haben denselben Zustand des Menschen im Auge, und in beiden Worten ist sein Tod das Mittel, durch das er der Gemeinde den Heilsstand verschafft. Die königliche Hoheit, die Jesus seinem Kreuzeswillen gab, kommt bei Johannes zur deutlichen Darstellung. Weil die Herde ihm gehört, und damit sie sein Eigentum bleibe, darum stirbt er für sie. Der königliche Wille Jesu offenbart sich in diesem Blick des Sterbenden auf die Gemeinde, mit dem er sie als sein Eigentum an sich zieht, parallel damit, dass er sein Leben den empörten Weingärtnern preisgibt, weil der Weinberg sein Erbe ist und seinem Vater gehört, und damit, dass er sich in den Vielen, die er aus der Knechtschaft in die Freiheit führt, die ihm gehörende Gemeinde erwirbt. Dadurch verliert die Entsagung und Erniedrigung, die er durch den Gang in den Tod auf sich nimmt, von ihrer Wahrheit nichts. Sein Herrschaftsgedanke bleibt eben dadurch von aller selbstischen Färbung frei, dass er das Kreuz einschliesst. Weil die Menschen gebunden sind und die Herde in Gefahr steht und die mit Gott Streitenden dem Untergang entgegengehen, darum will er nicht sein Leben schirmen, sondern sterben, damit ihnen geholfen sei. Er wollte ja eben durch seinen Tod seinen Jüngern zeigen, dass er zwischen der Hoheit und dem Dienst, zwischen der Selbstlosigkeit der Liebe und ihrer herrlichen Macht keinen Streit zulasse, auch dann nicht, wenn für den Moment beides sich gänzlich voneinander trennt.

Die Gefahr entsteht für den Hirten und die Herde nach dem Johanneischen Wort durch den Satan. Jesus überwindet ihn durch seinen Tod und rettet die Gemeinde vor dem, was er ihr antun will. Er setzt auch damit den Bussruf fort, weil er Gottes Herrschaft immer als den Gegensatz gegen die Macht des Satans verstand und mit dem Bussruf nicht nur gegen die menschliche Sünde, sondern auch gegen die Herrschaft des Satans stritt. Auch im Blick auf sein Kreuz hat ihn nicht nur eine allgemeine Theorie beschäftigt, die den Zusammenhang der Sünde mit dem Jenseits bespricht, sondern er führt mit seinem Willen und seiner Tat gegen den Satan den Kampf.<sup>1)</sup> Beim Lösegeld, das Jesus zahlt, ist dagegen an Gott gedacht, dessen Gericht die Not bewirkt, in der der Mensch gefangen ist, und dessen Gnade die Ver-

<sup>1)</sup> Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. Über den „Fürsten der Welt“ ist bei Johannes zu sprechen.

hafteten befreit. Daraus entsteht aber im Gedankengang Jesu keine Schwankung, so dass er sich bei seinem Gang in den Tod bald mit Gott, bald mit dem Teufel beschäftigt hätte; vielmehr sind die Leistung des Gehorsams an Gott und der Widerstand gegen den Satan ein einziger unteilbarer Akt. Er überwindet den Satan dadurch, dass er Gott gehorcht.<sup>1)</sup> Wiederum ist seine Seele deshalb das Lösegeld, weil er bis zum Tod dem Satan widersteht. Der bejahende Wille, mit dem er sich Gott dargibt, und der verneinende Wille, mit dem er sich dem Satan entzieht, ergeben eine einheitliche Tat. Vom Machtbewusstsein Jesu aus geht sein Blick herab zum Widersacher, der den Menschen und deshalb auch ihn angreift, und den er, obwohl er ihm scheinbar erliegt, dadurch überwindet, dass er stirbt; vom Erbarmen Jesu aus, das ihn in den Dienst an den Gebundenen stellt, geht sein Blick hinauf zu Gott, dessen Gericht die Not des Menschen und dessen Gnade seine Befreiung schafft.

Die letzten Worte Jesu an Jerusalem machen sichtbar, wie das Busswort und der Kreuzeswille sich gegenseitig bedingen. Als er, um seine Vollmacht befragt, die Auskunft verweigerte, handelte er in der Gewissheit seines Todes. Die Notwendigkeit desselben entsteht aus der Unbussfertigkeit Israels, die zwischen ihm und Jesus die Verständigung ausschliesst. Die Gleichnisreihe von den Söhnen, Arbeitern und Gästen Gottes tut dar, wie er durch seinen Tod Gottes Recht und Gottes Gnade in ihrer Einheit und Vollkommenheit an Israel zum Sieg bringt. Weil er Gottes Eigentum nicht denen preisgibt, die es rauben, leidet er; er heiligt so Gottes Recht. Er schafft aber dadurch die neue Gemeinde, die Gott wirklich dient und Gottes Fest feiert. Ebenso wird durch die Worte, durch die er den Angriff der Parteien zurückschlägt, sichtbar, warum er den Kreuzeswillen hat und festzuhalten vermag. Wenn er mit dem Kaiser um die Steuern rechtete, müsste er kämpfen und siegen, nicht leiden und sterben. Weil er aber Gott das Seine geben will, gibt er ihm sein Leben hin, und heiligt dadurch Gottes Namen und Gesetz. Wenn er, wie die Sadduzäer, den Menschen im Tod vergehen liesse, könnte er nicht sterben wollen. Dazu braucht er die Gewissheit, dass Gott sein Gott bleibt, wie er Abrahams Gott war und blieb, so dass er in ihm

<sup>1)</sup> Joh. 10, 18.

leben wird. Und wenn er mit den Pharisäern an eine Auferstehung dächte, die nur das Irdische erhalten soll, so könnte er auch nicht zum Kreuz willig sein, da es zwecklos würde, wenn die Auferstehung nur das Alte wiederbringt. Aber das Ziel liegt für ihn über dem irdischen Lebensstand, und dieses erreicht er für sich und die Welt durch seinen Tod. Wenn er nicht wüsste, was gut ist vor Gott, und ihn nicht mit der ganzen Kraft lieben dürfte, wenn er die Menschen verachten müsste, und sie nicht lieben dürfte wie sich selbst, so hätte sein Gang in den Tod keinen Sinn. So aber erfüllt er durch ihn das grosse Gebot und dadurch das ganze Gesetz. Und wenn in der Erneuerung des Davidischen Throns sein Beruf bestände, so könnte ihn sein Weg nicht in den Tod führen; er sucht aber seine Herrschaft bei Gottes Thron und sieht in seinem jetzigen Stand seine Niedrigkeit. Darum steht er furchtlos vor dem Kreuz. Israel wird den, der Davids Herr ist, nicht überwältigen; er braucht auch nicht für sich zu kämpfen. Gott wird seine Feinde beugen, denn der Tod ist für ihn der Weg zu Gott. Mit dem Wehe über die Führer der Gemeinde, das ihnen vorhält, was ihre Verurteilung begründet, versucht er, die Furcht in ihnen zu erwecken. Nur so verteidigt er sich, nicht dadurch, dass er die Macht Gottes für sich anriefe, sondern einzig dadurch, dass er ihnen ihre Schuld enthüllt.

Johannes stellt zunächst an der Auferweckung des Lazarus dar, was Jesu Gang in den Tod bedeutet hat. Durch die triumphierende Gewissheit des Lebens, die ihn erfüllt und die er am Grab des Freundes bewährt, wird aus seinem Tod seine freie Entsagung und damit der Erweis seiner vollkommenen Geduld. Johannes macht sichtbar, warum ihn Jesu Kreuz völlig von der Judenschaft schied und völlig mit Jesus verband. Sie hat ihn deshalb getötet, weil er sich als Geber des Lebens erwies; das machte die Jünger von Israel los. Und sie werden ganz mit Jesus verbunden, denn an dem, der den andern das Leben gibt und selber das Kreuz trägt, hat Johannes die Liebe Gottes gesehn.<sup>1)</sup> Durch die

<sup>1)</sup> Die Tatsache, dass die Kreuzigung Jesu auf seine Jünger als die Versichtbarung der vollkommenen Liebe gewirkt hat, fordert Tatsachen, in denen Jesus nicht nur mit Worten, sondern handelnd als sterbender seine Liebe betätigt hat. Wenn er sie nicht hatte und nicht handelnd zu erweisen vermochte, so hätte sein Kreuz nie den Eindruck gemacht: hier werde Gottes vollkommene Liebe offenbar.

drei Vorgänge, die er nach dem Einzug Jesu in Jerusalem erzählt, stellt er dar, was sich dem Kreuzeswillen Jesu als Hindernis entgegenstellt und von ihm überwunden wird.<sup>1)</sup> Das Begehren einiger Griechen, ihn zu sehen, erinnert an die grosse Arbeit, die unter den Völkern noch nicht einmal begonnen war. Das macht ihn aber an der Notwendigkeit seines Todes nicht irre; eben dadurch, dass er stirbt, schafft er die grosse Gemeinde, wie aus dem Weizenkorn durch sein Sterben die Ernte erwächst, und dieselbe Regel ist auch für seine Jünger gültig. Dann strömt eine Woge von Schmerz durch ihn durch, über die er nicht sofort Herr werden kann. Er dringt aber betend in den Gehorsam empor. Das Leiden, das für ihn mit dem Ende verbunden ist, macht die gerichtliche Seite an seinem Tod sichtbar. Jetzt wird das göttliche Recht vollzogen. Das ist aber die Voraussetzung zu seiner Herrschaft, denn das Gericht wendet sich gegen die Welt und ihren Fürsten, und macht ihm den Raum frei, dass er alle zu sich ziehen kann. Darum will Jesus das Kreuz und die mit ihm sich verbindende Vollstreckung des Rechts. Darauf wollen seine Hörer über den Sinn der messianischen Verheissung mit ihm streiten. Weil die Schrift dem Christus die ewige Herrschaft zuteilt, stellt sich der Todesgedanke Jesu als ein Widerspruch gegen sie dar. Obwohl diese Einrede tief in den Gedankengang Jesu eingreift, da er sich bei seinem Sterben auf die Überzeugung stützt: die Schrift zeige ihm diesen Weg, so antwortet er dennoch diesem Einwurf ebensowenig wie bei Matthäus durch eine exegetische Erörterung, die eine christologische Lehre herstellte. Seine Antwort besteht einzig in der Berufung zur Umkehr, die hier am Schluss seiner Arbeit mit ihrem Gegensatz gegen den jüdischen Intellektualismus noch eine besonders inhaltsvolle Bezeugung erhält. Während sie über exegetische Probleme mit ihm verhandeln wollen, hält er ihnen vor, dass sie das Licht zu benützen haben, so lange es ihnen scheint, und der Zweck, zu dem es verwendet werden soll, ist nicht die Aufhellung von exegetischen Rätseln, sondern besteht darin, dass sie Söhne des Lichts werden und durch dieses in ihrem eignen Lebensstand erneuert sind.

<sup>1)</sup> Joh. 12, 20 36.



## X.

# Die Weissagung Jesu über seine Wiederkunft.

### 1.

#### Die neue Sendung Jesu.

Der abschliessende Gedanke, mit dem Jesus vor seinem Tod sein Ziel ausspricht, lautet: Gott werde ihn wieder zu den Jüngern und der Menschheit senden. Die letzte der fünf Reden, in die Matthäus Jesu Wort gliedert, macht diese Verheissung zur Grundlage ihrer Gemeinschaft miteinander und ihrer ganzen Wirksamkeit. Es ist aber nicht die Meinung der Überlieferung, dass Jesus erst in den letzten Tagen diesen Satz vertreten habe. Die letzte Rede bei Matthäus gibt den Jüngern diese Verheissung nicht zum erstenmal; sie haben sie schon und verlangen noch nach bestimmterer Gewissheit; sie ist auch schon mit ihrer Berufung zum Martyrium verbunden und mit der Dienstpflicht, die nach Jesu Tod auf ihnen liegt, und die Bitte der beiden Jünger um die Throne zeigt, dass sie kraftvoll in ihnen lebt.<sup>1)</sup> Lukas stellt durch zwei weissagende Reden, die er vor den Einzug in Jerusalem setzt, die Verheissung der Wiederkunft Jesu unmittelbar neben die Weissagung seines Todes.<sup>2)</sup>

Durch diese Verheissung hielt Jesus das königliche Ziel in seiner höchsten eschatologischen Fassung fest. Er will Gottes Recht und Gnade an der Menschheit offenbaren und die ewige Gemeinde schaffen, und gibt an, wie er dies tun wird, obwohl er stirbt; er erreicht sein Ziel dadurch, dass er wiederkommen wird. Über sein eignes Geschick genügt ihm der Satz, dass er im Tod zum Vater geht. Ebensowenig als mit einer Darstellung seiner himmlischen Herrlichkeit beschäftigt sich seine Weissagung mit einer Beschreibung der Weltgeschichte. Einzig das spricht sie aus, wie er das

<sup>1)</sup> Matth. 24, 3. 10, 23. 14, 17. 20, 22. 23. Das Entstehen des Parusiegedankens ist schwerlich von dem der Todesgewissheit zu trennen. — <sup>2)</sup> Luk. 12, 35—59. 17, 20—18, 8.

Amt, das er als das seine bezeichnet und für das er stirbt, vollenden wird. Sie besteht deshalb aus zwei Aussagen. Jesus wendet sich an seine Jünger: für sie und zu ihnen kommt er und erneuert seine Gemeinschaft mit ihnen und macht sie ewig. Dies geschieht nicht so, dass sie zu ihm erhoben würden, etwa durch den Tod und durch den Eintritt in den Himmel, sondern so, dass er zu ihnen zurückkehrt. Gleichzeitig ist aber die Weissagung auf die Welt bezogen; denn sie hält das universale Ziel des Christus fest. Er bringt der Menschheit Gottes höchste Offenbarung. Dann entsteht die vollkommene Gemeinde, die den Namen erhält, der über allen nationalen und persönlichen Unterschieden steht: die Erwählten;<sup>1)</sup> alle, denen Gottes Wahl und Liebe sich gibt, werden dann zu ihm versammelt und haben nun an ihm ihren Herrn.

In beiden Beziehungen besteht der Unterschied zwischen seiner neuen Sendung und seinem gegenwärtigen Werk darin, dass er dann das Gericht hält. Jetzt wartet und leidet er; dann richtet und herrscht er. Dann empfangen die Jünger von ihm das Urteil über den von ihnen getanen Dienst;<sup>2)</sup> aber auch an den Völkern vollzieht er dann das göttliche Recht. Das letzte Stück der weissagenden Rede bei Matthäus beschreibt ihn, wie er allen Gütigen aus allen Völkern Gottes Gnade bringt und alle Boshaften von der ewigen Gemeinde trennt.<sup>3)</sup> Nur dadurch, dass er dann zum Vollzug des Rechts die göttliche Macht verwendet, entsteht zwischen seinem jetzigen und seinem künftigen Wirken ein Unterschied, nicht aber dadurch, dass er in der Darstellung des künftigen Gerichts das Recht und die Gnade voneinander scheidet; vielmehr macht er dadurch, dass er als der Richter an seiner Gemeinde und an der Menschheit handelt, die Herrlichkeit der göttlichen Gnade offenbar. Die Jünger erlangen dadurch, dass sein Urteil ihre Treue bestätigt, die Teilnahme an seinem Fest, auf das sie jetzt hoffen, und sein Urteil über die Völker gibt nicht nur der Gerechtigkeit Gottes, die sich aller Bosheit widersetzt, sondern auch seiner Gnade den höchsten Ausdruck, da er sich über alle menschlichen Unterschiede hinweg an jeder Guttat freut, da sie ihm selbst erwiesen sei, und sie mit der ewigen Gabe lohnt. So kommt der Christus-

<sup>1)</sup> Matth. 24, 31. — <sup>2)</sup> Matth. 16, 27. 20, 8. 25, 19—30. — <sup>3)</sup> Matth. 25, 31—46; vgl. Joh. 5, 28. 29.

gedanke zur vollen Darlegung. Indem er dann in der Allmacht Gottes handelt, wird die Vollkommenheit seiner Sohnschaft sichtbar, auch dann so, dass jeder selbstische Gedanke ausgeschlossen ist. Vor dem Vater steht er als der ihm Dienende, der seinen Segen und seinen Fluch vollstreckt, vor der Gemeinde dagegen in der absoluten Herrschermacht als der, der alle, die Gottes Willen taten, zu sich ruft und alle, die sich ihm widersetzen, von sich trennt.

Die Erwartung, dass er auferweckt werde und zu Gott gehe, ist die Voraussetzung, durch die Jesus die Verheissung seiner Wiederkunft möglich wird. Er kommt, weil er selbst das ewige Leben hat, und er kommt vom Himmel her, als der mit Gottes Herrlichkeit Herrschende. Wenn aber seine Erwartung nicht mehr umfasst hätte, als dass er nach der Vollendung seiner irdischen Arbeit bis zum Tod auferweckt und zu Gott erhoben werde, so hätte er seine Aussagen über Gottes Herrschaft preisgegeben. Denn mit diesen bezog er Gottes Verheissung nicht auf das Jenseits, sondern auf die auf Erden lebende Gemeinde, und sicherte der hier sich vollziehenden Geschichte durch Gottes Werk den Abschluss. Die Erfüllung dieser Verheissung übernahm Jesus dadurch, dass er es als sein Amt beschreibt, zur Menschheit zurückzukehren, an ihr durch den Rechtsvollzug Gottes Willen zu vollenden und ihr die ewige Gabe der göttlichen Gnade zu geben. Darum stellte er auch in seiner Antwort an den Hohenpriester die beiden Schriftstellen nebeneinander, von denen die eine die Erhöhung des Christus zur Throngemeinschaft mit Gott, die andre die Sendung des Menschensohns auf den Wolken des Himmels ausspricht, weil hier der eine Gedanke dem andern die Begründung gibt.

Im synoptischen Bericht über Jesu Weissagung überwiegt die Verkündigung der Parusie die der Auferstehung und Erhöhung, obwohl jene in dieser ihre Voraussetzung hat. Das erklärt sich zum Teil daraus, dass die Gemeinde seine Auferstehung nicht nur durch weissagende Worte, sondern durch den Osterbericht erfährt, während ihr die Verkündigung der Wiederkunft das nennt, was sie von Jesus noch zu erwarten hat. Wir werden aber dem Tatbestand erst dann genügen, wenn wir ihn auf die Willensrichtung Jesu zurückführen, auf die Kraft, mit der er das universale Ziel für sich und für die Jünger hervorgestellt hat. Läge es ihm

nur daran, sich und die Jünger über das Dunkel der Passion hinwegzuheben, dazu hätte der Ostergedanke genügt. Aber er gab seinen Jüngern nicht ein süßes Herrlichkeitsbild, damit sie es über sein Kreuzesbild stellen, sondern legt seinen ganzen Willen in sein Amt und dies vollendet er durch die Parusie. Erst durch sie erhält auch seine Gemeinschaft mit den Jüngern ihre Vollendung. Zwar bewährt sich auch darin, dass er ihnen seine Allgegenwart verheißt, die Vollständigkeit der Verbindung, die er zwischen sich und ihnen stiftete. Vom Himmel her ist er ihr Herr und bei ihnen gegenwärtig und vereinigt sie inwendig mit sich. So bestimmt aber seine Gemeinschaft mit ihnen nur ihr inwendiges Leben und wehrt die Not, die ihnen die Welt bereitet, noch nicht von ihnen ab. Darum erhebt er ihre Hoffnung höher zu jener Gemeinschaft mit ihm, die nicht mehr durch seine Unsichtbarkeit gehemmt ist, und ihnen auch den Anteil an seinem Richten und Herrschen bringt.

Aber auch im Parusiebild erscheint er immer als ihr Herr, vor den sie als seine Knechte gestellt sind. Durch die Vollendung ihrer Gemeinschaft mit ihm wird die Einzigkeit seiner Sohnschaft und Herrschaft nicht verdunkelt und der Zweck seiner Erscheinung nie bloss in ihre Errettung und Verklärung verlegt. Er kommt, um sein Eigentum an sich zu nehmen, das er ihrer Treue anvertraut hat, und um in seinem Haus selbst zu regieren, das ihnen übergeben war. Er ist der Bräutigam, der sein Fest feiern will. Auch dann, wenn er sein Verhältnis zu ihnen umkehrt und ihnen verspricht, er werde sie bedienen, als wären sie die Herren, und der Vater werde ihnen die Throne an seiner Seite geben und er ihnen wieder den festlichen Becher reichen: immer bleibt es deutlich, dass er der Gebende ist, der an ihnen den Reichtum seiner Gnade offenbart.<sup>1)</sup> Im Bild von der bedrängten Witwe gibt er seiner Parusie den Grund in ihrer Not; aber auch dort ist ihr Begehren über ihre eigne Errettung emporgehoben, weil sie auf die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes gegründet ist.<sup>2)</sup> Der Rechtsvollzug ist nicht nur ein menschliches, sondern ein göttliches Interesse. Die Normen, die die Bitten des Unser Vaters gestalten und das Begehren über die eigne Beseligung emporführen, bleiben auch in den höchsten Verheissungen für die Jünger in Kraft.

<sup>1)</sup> Luk. 12, 37. Matth. 20, 23. 26, 29. — <sup>2)</sup> Luk. 18, 1—8.



Mit der Vereinigung der Gemeinde bei ihm stehen wir erst an der Schwelle der neuen Welt. Was ist nun das ewige Leben? Es ist ein deutliches Merkmal der Weissagung Jesu, dass sie mit dem Moment endet, wo er sich der Gemeinde wieder sichtbar macht. So stellt er auch sein letztes Wort vollständig unter die Leitung seines praktischen Ziels. Er spricht mit dem Willen, im Jünger die Hoffnung zu erwecken, aus der Liebe heraus, die dafür sorgt, dass er nicht falle, nicht verzage und untreu werde, sondern seine Pflicht tue und das Heil finde. Nur dazu sprach er. Darum schliesst die Weissagung dann, wenn seine Vereinigung mit ihnen erreicht ist.<sup>1)</sup> Nun ist der Kampf überstanden und kein Grund zur Sorge mehr. Was hernach kommt, ist die mit Gottes ewiger Gnade und Herrlichkeit erfüllte neue Welt. Wie sie sein wird, werden sie sehen, wenn sie kommt. Bloss intellektuellen Wünschen hat er seine Weissagung nicht dienstbar gemacht.<sup>2)</sup>

Aber auch so besass seine Weissagung für die Jünger einen grossen lehrhaften Wert, weil sie dem ihr vorangehenden Wort die Durchsichtigkeit und Begründung gibt. Dies drückt Matthäus durch den Aufbau seiner Reden aus. Er begann mit der sittlichen Pflicht, die die Jünger durch ihren Anschluss an Jesus übernehmen; daran schloss sich ihre Zeugenpflicht als seine Boten; dann zeigt er ihnen Gottes Herrschaft in dem, was sie erlebten; ihre Entwicklung bekommt die Reichsrede durch die Aussagen über den Christus und seine Verpflichtung zum Tod; das führt zur Beschreibung der jetzt in seinem Namen vereinigten Gemeinde. Das bliebe alles ein Rätsel, wenn die Jünger nicht hörten, wie Jesus seine Herrschaft offenbare und welchen Ausgang er ihrer Arbeit und ihren Leiden bereite. Nun aber sagt Jesus, wie er sein königliches Ziel als Gekreuzigter dennoch erreiche und die Gemeinde zu ihrer Vollendung bringe. Das Rätsel haftet nicht nur am Ausgang seiner eignen Arbeit, sondern auch an der Pflicht, die er der Gemeinde gibt. Ihre Arbeit wird nach innen gewendet; abseits von Glanz und Herr-

<sup>1)</sup> Daraus, dass auch Paulus die Beschreibung der Parusie nur bis zu dem Moment fortführt, wo die Vereinigung der Gemeinde mit dem Wiederkommenden geschieht, 1 Thess. 4, 16. 17, darf geschlossen werden, dass auch in dieser Beziehung das ihm vorliegende Wort des Herrn dieselbe Gestalt besass, wie das uns vorliegende. — <sup>2)</sup> Vgl. S. 333.

schaft ist sie zur reinen, selbstlosen Dienstfertigkeit verpflichtet und geht auch ihrerseits durch das Leiden hindurch. Wird sie sich dennoch erhalten und die vollkommenen Güter erlangen, die sie als messianische Gemeinde für sich erwartet? Die Weissagung Jesu gab dieser Frage die Antwort: mit seiner neuen Ankunft erreicht sie ihr Ziel.

Da erst der Parusiegedanke allem Vorangehenden den Abschluss gibt, ist der Gedanke nicht möglich: er habe ursprünglich der evangelischen Überlieferung gefehlt. Das ist auch dadurch gesichert, dass vom Pfingsttag an die christliche Botschaft nie bloss in einem Rückblick auf die irdische Arbeit Jesu bestand, sondern immer mit der Weissagung schloss: er komme. Eine von den Jüngern konstruierte Verheissung Jesu streitet aber mit dem Grundgedanken, auf dem ihre Wirksamkeit beruht, dass sie als die Boten Jesu reden. Weil wir wissen, dass die Jünger seine Wiederkunft verkündigt haben, so wissen wir auch, dass er sie ihnen versprochen hat.

Durch seine Verheissung gab Jesus ihrer Hoffnung eine durchgreifende Vereinfachung. Eine Menge von Gedanken, die in der Gemeinde über das letzte Ziel vorhanden waren und ihre Hoffnung reich und bunt machten, stellte er damit zurück. Kein Wort beschäftigt sich mit der Erneuerung Jerusalems,<sup>1)</sup> mit der Sammlung der Diaspora, mit dem Verhältnis Israels zu den Heiden, mit dem Schicksal Roms und des dort regierenden Herrschers, mit den Auferstandenen und ihrem neuen Eintritt in die Gemeinde, mit der Verherrlichung der Natur und ihrer Anpassung an den ewigen Lebensstand, mit der Öffnung des Himmels und der Einigung der himmlischen Geister mit der Menschheit zu einer Gemeinde, nicht einmal mit der Theophanie, mit der neuen Weise der Wahrnehmung Gottes. Nur auf ein einziges Ziel wird die Erwartung der Jünger gerichtet, auf die neue Gegenwart Jesu und ihre Vereinigung mit ihm. Damit ist

<sup>1)</sup> Die von Israel redenden Worte, Matth. 19, 28. 23, 39, sehen, wie die ganze Weissagung, nur auf den Anfang der kommenden Zeit: auf die Offenbarung des Christus für alle und den Vollzug des Gerichts an allen. Was sich weiter für Israel daraus ergeben wird, bleibt der Regierung Gottes vorbehalten. Die Identität der uns vorliegenden Überlieferung mit derjenigen, die Paulus kannte, bewährt sich auch hier: Röm. 11, 25 zeigt, dass die Gemeinde keine Weissagung Jesu über die Erneuerung Israels und Jerusalems besass.

ihnen das vollkommene Heil geschenkt; nun werden alle weitem Fragen ruhig in Gottes Regierung gelegt. Die Einigung des ganzen Hoffens in die Erwartung Jesu ist die Parallele zur Bindung der ganzen Liebe und des ganzen Glaubens an ihn. Dadurch wird das Verlangen nicht von Gott abgezogen, sondern bleibt im selben strengen Sinn religiös, wie das auf Jesus gerichtete Glauben und Lieben. Wird dem Jünger der Anblick Jesu gewährt, so erfüllt sich für ihn auch die Verheissung, dass er Gott sehen werde. Der König tritt selber in den Festsaal und der Hausvater bestimmt für seine Arbeiter den Lohn.<sup>1)</sup> Aber die Vermittlung des göttlichen Wirkens durch den Christus wird auch in der Hoffnung festgehalten und die Vollständigkeit seiner Sohnschaft erscheint darin, dass das Parusiebild nicht zwei Throne aufrichtet, sondern Gottes Gericht dadurch geschehen lässt, dass Jesus richtet, und Gottes Herrschaft dadurch offenbar macht, dass Jesus herrscht. Die Zusammenfassung der Hoffnung in die eine Erwartung war eine religiöse Tat von grossen geschichtlichen Folgen, die einen Täter braucht. Für die geschichtliche Betrachtung ist kein Zweifel möglich, dass er nicht erst unter den Jüngern zu suchen ist.<sup>2)</sup>

Gegen die jüdische Eschatologie entstand dadurch ein tiefer Gegensatz, nicht nur, weil dadurch ihre theoretische und phantastische Tendenz beseitigt ist, sondern noch tiefer dadurch, dass sich der Mittelpunkt der ganzen Erwartung dadurch verschiebt. Da die Synagoge auf die Verklärung der Gemeinde hofft und zu ihr auch die Ankunft des verheissenen Herrschers rechnet, so bildet diese zwar ein besonders wichtiges Stück der Ereignisse, die der Gemeinde die Verherrlichung bringen, bleibt aber in diese eingereiht und gibt mit ihnen zusammen der Hoffnung den Inhalt. Diejenige Hoffnung dagegen, die Jesus seinen Jüngern gab, hat an der Ankunft des Christus ihren ersten alles bedingenden Gegenstand, und erst von ihr aus entsteht die neue Gemeinde der kommenden Welt. Das Verhältnis, in das die Hoffnung den Christus und die Gemeinde zueinander setzt, wird somit durch Jesus umgestellt. Die jüdische Hoffnung begehrt, an

<sup>1)</sup> Matth. 5, 8. 22, 11. 20, 8. — <sup>2)</sup> Paulus fand diese Gestaltung der Hoffnung schon vor; seine weissagenden Worte haben in ihr ihre Voraussetzung.

der Gemeinde der Endzeit teil zu haben, daraus ergibt sich, dass man auch die Herrschaft des Christus geniessen wird. Die Hoffnung der Jünger geht darauf, mit dem Christus verbunden zu sein; daraus ergibt sich, dass man der verklärten Gemeinde zugezählt wird. Diese Wendung entstand durch Jesus dadurch, dass er mit seinem Busswort und seinem Kreuz die alte Gemeinde zerbrach, selbst aber seine Sendung aufrecht hielt und die Erfüllung der göttlichen Verheissung mit seiner Wiederkunft verband. Von nun an hatte die Hoffnung nur noch einen einzigen Gegenstand, die Vereinigung mit ihm.

Die Beschränkung der Hoffnung ergab ihre Stärkung. So wird es möglich, dass sie ein echter, vollendeter Wille wird; denn so ist sie auf Gewissheit gestellt. Dass Jesus das königliche Recht habe, das war den Jüngern gewiss, und ihre Verbundenheit mit ihm war ihr Erlebnis; daraus entsteht ein echtes Hoffen, das nach der Vollendung ihrer Gemeinschaft mit ihm begehrt, nicht nur eine »Lehre von den letzten Dingen« oder apokalyptische Poesie. Damit war auch die Gefahr abgewehrt, dass aus der Weissagung ein Dualismus werde, durch den sich der auf die Zukunft gerichtete Wille von der durch die Gegenwart begründeten Frömmigkeit und Pflicht schiede. Jesus gab seinen Jüngern nicht ein Interesse an einem Jenseits, das vom Diesseits getrennt bleibt, sondern verband sie durch seine Erwartung fest mit der Gegenwart. In der religiösen Geschichte ist die Gefahr stets da, dass sich aus einer starken Hoffnung ein Dualismus entwickle, da die von ihr beehrten Güter den gegenwärtigen Lebensstand überragen. Stehen sie unverbunden neben ihm, dann entwertet die Hoffnung den heutigen Tag, weil nur das Morgen Wert habe, und verdirbt das uns gegebene Leben durch Passivität und Pessimismus, weil es nicht das Vollkommene sei. Jesus hat diese Benützung der Hoffnung verhindert, nicht nur nachträglich durch die in den Gleichnissen ausgesprochenen Mahnungen, sondern von der Wurzel aus durch das eine Ziel, das er ihr gibt, durch die Bindung des Verlangens an ihn allein und an seine Herrschaft. Die neue Vereinigung mit ihm und die jetzt bestehende Verbundenheit mit ihm ergeben eine feste Einheit. Nun begründet die Hoffnung die dankbare Schätzung dessen, was der Gemeinde durch ihre Be-



rufung zum Christus gegeben ist. Sie steigert daher den Wert des heutigen Tags und verbietet, ihn zu verträumen. Sie hebt den Wert des Lebens und stösst alle Verzweiflung an der Gegenwart aus. Sie schärft die Aufmerksamkeit und die Tatkraft, die sich der jetzt sich anbietenden Pflicht ergibt. Mit dieser Hoffnung, aber auch nur mit dieser, wird es verständlich, dass die Jüngerschaft in ethischer Hinsicht das Grösste zu leisten vermocht hat, was je eine menschliche Sozietät geleistet hat, und mit ihr, aber auch nur mit ihr, wird die Tatsache möglich, die uns der Johanneische Bericht über Jesus vorlegt, dass im Jüngerkreis eine Verkündigung Jesu entstand, die nicht an der Hoffnung, sondern am Glauben, der jetzt die Gemeinde mit ihm vereint, das leitende Motiv hat, ohne dass daraus eine Verleugnung oder Schwächung der Hoffnung entsteht.

Deshalb hatte die Weissagung Jesu weder den Zweck, noch den Erfolg, die Erträge seiner frühern Arbeit zu ersetzen und zu verdrängen. Sie will nicht eine neue, bisher noch nicht erreichbare Vorstellung von Gottes Herrschaft begründen. Durch die Verheissung der Parusie bestätigt Jesus alles, was bisher erreicht ist. Er setzt durch sie nicht an die Stelle des Evangeliums wieder eine Weissagung. Die Botschaft von dem, was Gott getan hat, bleibt. Er hat den Christus gesendet; der Schlüssel zu Gottes Reich ist da; die Schuldigen werden gerechtfertigt; das Fest Gottes wird gefeiert; der Dienst Gottes geschieht; das ewige Leben ist erlangt und die ewige Gemeinde wird gesammelt. Auch das Kreuz Jesu wird ein Teil des Evangeliums, denn es ist auch eine Offenbarung der Herrschaft Gottes und seiner vollkommenen Gnade. Seine Wiederkunft hat an seiner irdischen Arbeit ihre Voraussetzung, weshalb die Jünger ihre Hoffnung auf jene nur dadurch bewahren, dass ihnen diese ihren religiösen Besitz verschafft.

## 2.

### Die Zeichen der Wiederkunft Jesu.

Den Zwischenraum zwischen der Gegenwart und dem Ende liess die Weissagung Jesu nicht völlig dunkel. Er fügt zu dem, was die Jünger jetzt durch ihn sind, nicht nur den Hauptsatz, der ihre Hoffnung tragen soll, hinzu:

die Verbürgung seiner neuen Offenbarung, sondern zieht von der Gegenwart aus eine verbindende Linie zum Ende hinüber, indem er von »Zeichen« spricht, die seine Wiederkunft erkennbar machen. Das Volk und die Jünger trugen ihm beständig die Frage zu, wann sich seine Herrschaft offenbare; ihr widersetzte er sich mit einem deutlichen, beharrlichen Widerspruch.<sup>1)</sup> Diese Frage verhüllt den Hauptpunkt an der Hoffnung; nicht wann, sondern was geschehen wird, das ist für Jesus die grosse Frage, für die er die ganze Aufmerksamkeit verlangt; denn an ihr scheitert die Sicherheit der jüdischen Erwartung, die darin sich kundtut, dass sie in die Frage nach dem »Wann« ihr lebendigstes Interesse legt. Für Jesus ist der Empfang des Heils an Bedingungen gebunden, die den ganzen Ernst des Menschen wach machen, und diesen verbergen sich die Fragen, mit denen die apokalyptische Stimmung der Gemeinde ihn bestürmt. Sie dehnt ihre Sorgen übermütig und voreilig auf das aus, was Gott zusteht, und vergisst, was dem Menschen obliegt, damit er die Herrschaft Gottes sehe. Da aber Jesus ein echtes Hoffen in sich trägt, mit dem er seinen Willen zum höchsten Ziel hinaus wendet, und da er ein solches auch in seinen Jüngern erwecken will, so besitzt auch für ihn der Begriff »Zeichen« Bedeutung; denn der nach dem Kommenden verlangende Blick begehrt Anhaltspunkte, durch die ihm bestätigt wird, dass das Verheissene kommt.

Der Vorblick Jesu auf das, was seiner zweiten Erscheinung vorangeht, hat sein Merkmal daran, dass er die kommenden Ereignisse als eine schwere Not beschreibt. Die Bewahrung des Christenstands und darum auch die der Hoffnung erfordert die ganze Anstrengung und Geduld der Jünger. Hätte er in seinen Vorblick nur den Kontrast gelegt, der vor den Tag der Erlösung die dunkle Zeit der Sünde und der Not stellt, dann würden in der religiösen Geschichte der Gemeinde pessimistische, an der Gegenwart verzagende Tendenzen unvermeidlich hervortreten. Allein auch der schwere Ernst, den die Weissagung seiner Parusie auf die nächsten Jahre legt, nimmt vom Gewinn seiner irdischen Arbeit nichts zurück, und bricht darum von dem, was Matth. 13 über die Art der göttlichen Herrschaft sagt, nichts ab.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Luk. 17, 20—37. 19, 11. Matth. 24, 3; vgl. Luk. 13, 23. Matth. 20, 21. Apostelg. 1, 6. — <sup>2)</sup> Bei Markus hat der Eindruck den stärksten Grund:

Die Aussagen über die nächste Zukunft, die die Verkündigung der Parusie gibt, unterscheiden sich freilich stark von denen, die die Rede über Gottes Reich enthält. Dort tut der Sämann sein Werk; Weizen und Unkraut wachsen nebeneinander und das Netz wird ausgeworfen. Arbeit, die das Wort Jesu an die Menschen bringt, füllt die Zeit, während derer die Jünger auf ihn warten, und Geduld, die auch dem Bösen noch Frist gibt, bestimmt ihren Charakter, und die Berufung ergeht ohne Unterschied an alle. Dagegen wird durch die Zeichen, die der Ankunft Jesu vorangehen, der Blick der Jünger nicht auf ihre Arbeit, sondern auf ihr Leiden gerichtet. Keine hohen Erwartungen über ihre Erfolge in Israel und bei den Völkern werden in ihnen erweckt; vielmehr quält sie nun der Druck der Welt schwer. Die Darstellung der Not, die auf die Jünger wartet, nimmt aber ihre Verpflichtung zur Arbeit nicht zurück, die ihnen vielmehr durch die letzten Gleichnisse nochmals erteilt und nach ihrer Bedeutung erklärt wird. Dennoch gleichen sie denen, die am Vorabend des Festes freudig auf ihren Herrn warten und seinen Dienst nicht versäumen können, weil er ihnen das Seine übergab, und die Botschaft, dass der Christus gekommen sei, wird jetzt unter allen Völkern gesagt.<sup>1)</sup> Kritische Operationen führen die Aufhebung dieses Kontrasts nicht herbei. Die Verbindung der Jüngerschaft mit der Dienstpflicht lässt sich nicht aufheben; ebensowenig ist die Überzeugung Jesu zu beseitigen, dass die Aufrichtung der Herrschaft Gottes nicht die Sache des Menschen sei, dass nicht die Jünger die Welt verklären und vollenden, sondern dass sie auf die neue Tat Gottes zu warten haben. Die Schwere des Kampfs, der auf sie wartet, war durch Jesu Kreuz ein für allemal erwiesen. Aber die Kraft Jesu, sich dem Schmerz nicht zu entziehen und dennoch sich über ihm zu halten, und im Leiden das Handeln und unter dem Druck den Dank und die Freude zu bewahren, zeigt sich auch in seiner

die Weissagung verwende nur den Kontrast zwischen der dunkeln Gegenwart und dem kommenden Tag, weil er zwar die Parallele zu Matth. 24, dagegen keine solche zu Matth. 25 hat. Aber auch Markus gibt die Seepredigt, 4, 1—34, und diese wird durch Mark. 13 nicht verletzt.

<sup>1)</sup> Die Richtung der weissagenden Rede lässt sich darum nicht zu einer Einrede gegen den Satz verwenden, den die Gleichnisse vom Weinberg und Gastmahl verlangen, dass Jesus seine Verkündigung nach seinem Tod von allen Schranken befreit habe.

Weissagung dadurch, dass er aus dem peinlichen, an Leiden reichen Geschick der Jünger keine Schwächung, sondern die Stärkung ihrer Hoffnung macht, indem er es unter die Zeichen der kommenden Erlösung stellt. Es haftete für Jesus und seine Gefährten der grösste Schmerz an dem Gedanken, dass im Tempel der Greuel der Verwüstung stehen werde; aber auch das wird zum Vorzeichen der kommenden Herrlichkeit.

Der Kampf Israels gegen die Jünger wird für die Weissagung zum Kampf der Welt gegen sie. Jetzt ist auch die Judenschaft nur noch ein Teil der Welt. Vom Kreuz Jesu aus fallen die Grenzen, die sie bisher von den andern Völkern schieden. Darin kommt freilich auch jetzt der Vorzug Israels zur Erscheinung, dass sich seine Geschichte und die der Menschheit der Weissagung als eine Einheit darstellen, so dass das Schicksal Jerusalems zur Epoche in der göttlichen Weltregierung wird. Darum treten die letzten Verheissungen unmittelbar mit den Aussagen über Jerusalems Ende zusammen. Ein innerlicher Vorzug wird ihm aber nicht mehr zugestanden; es ist vielmehr jetzt derjenige Teil der Welt, der sich besonders schwer verschuldet hat und von Gottes Gericht besonders schwer getroffen wird. Das bewirkt aber nicht, dass sich nun die Weissagung einem andern Volk, etwa den Griechen, zuwendete und die Auswahl Israels auf sie übertrüge. Mit dem Fall der Judenschaft tritt nicht ein neuer Nationalismus an die Stelle des alten. Der einzige Unterschied innerhalb der Menschheit, der für Jesus Bedeutung besass, ergab sich aus der besondern Berufung Israels; nachdem es diese durch die Verwerfung des Christus preisgegeben hat, gibt der absolute Universalismus dem Vorblick in die Zukunft seinen Horizont, und der Gegensatz, in den Jesu Kreuz die Jünger gegen Jerusalem bringt, dehnt sich auf die ganze Menschheit aus. Nicht das wird erwartet, dass die Judenschaft ihren religiösen Charakter verliere. Ihr Streit mit Gott äussert sich nicht etwa dadurch, dass sie zum Heidentum abfiele oder in schlaffer Gleichgültigkeit ihre Überlieferung missachtete; Jesus erwartet vielmehr eine Steigerung der messianischen Hoffnung bis zur Bildung eines willkürlichen Prophetentums und zum falschen Anspruch an das messianische Königtum. Dieselben religiösen Kräfte, die ihn bestritten haben, werden auch die Jünger bekämpfen,



und eben dies macht ihre Lage versuchlich und ihre Verfolgung hart.<sup>1)</sup>

Darum gehört das Ende Jerusalems zu den Vorzeichen der Heilszeit. Einzig gegen die heilige Stadt und gegen den Tempel richtet sich die Weissagung um ihrer sakramentalen Bedeutung willen. Wenn das von Gott der Gemeinde gegebene Gnadenzeichen gebrochen wird, dann ist das Gericht über Israel da. Die Beseitigung der alten Heiligtümer rechnet aber Jesus nicht zu seinem eignen Werk; er kommt nicht dazu, um den Tempel abzubrechen. Das göttliche Recht fordert aber, dass das entweihte Heiligtum verschwinde und Israels Schuld offenbar werde. Darum erhält das Ende Jerusalems unter den Vorzeichen der Parusie seinen Platz.

Die evangelische Überlieferung gibt zwei Worte über den Untergang Jerusalems. Bei Matthäus und Markus ist sein Fall schon im einleitenden Wort zur weissagenden Rede ausgesprochen. Die Verehrung, mit der die Jünger noch auf den Tempel sehn, wird von Jesus gänzlich beseitigt. Das Heiligtum wird fallen. Wie sich an ihm das Gericht vollzieht, wird in der Rede selbst nur durch das Wort Daniels beschrieben: es werde sich Greuelhaftes im Tempel finden, weshalb die Verwüstung über ihn komme.<sup>2)</sup> Dann, wenn der heilige Ort durch das Abscheuliche entweiht ist, sollen die Jünger fliehen und nicht zugleich mit der Judenschaft untergehen. Denn daraus entsteht eine Zeit der schwersten Not. Sie wird auf Judäa beschränkt gedacht, da man sich vor ihr dadurch retten kann, dass man seine Grenzen eilig überschreitet. Die Worte bleiben geheimnisvoll. Nur das wird gesagt, dass sich die Notzeit dehne und wegen ihrer Länge unerträglich zu werden drohe. Die göttliche Gnade kürzt sie aber wegen der Erwählten ab.

An der Stelle dieser Worte gibt Lukas solche, die die Belagerung und Eroberung Jerusalems ankündigen. Darauf, dass Jesus diese geweissagt habe, legte der von Lukas benützte Erzähler Gewicht; denn er hat solche Worte auch mit dem Einzug Jesu in Jerusalem und mit seinem letzten Ausgang aus der Stadt verbunden.<sup>3)</sup> Jesus weint bei ihrem Anblick, weil er ihren Untergang vor Augen hat, und als er sie mit dem Kreuz beladen verlässt, heisst er die ihn

<sup>1)</sup> Matth. 24, 11. 24. Joh. 16, 2. 7, 34. 8, 21. — <sup>2)</sup> Matth. 24, 1. 2. 15—22. —

<sup>3)</sup> Luk. 21, 20 28. 19, 41—44. 23, 27—31.

Begleitenden weinen, weil die schreckliche Not über sie kommt. Wie er bei seinem Kommen ihre Belagerung vor Augen hat, so beklagt er bei seinem Scheiden ihr furchtbares Ende. Damit ist das neue Stück der weissagenden Rede parallel.<sup>1)</sup>

So, wie Matthäus die Weissagung gibt, sind in ihr keine konkreten historischen Vorgänge dargestellt. Von Rom wird überhaupt nicht gesprochen und es wird nicht angegeben, worin das Greuelhafte bestehe, durch das der Tempel entweiht werden wird. Es bleiben mancherlei Möglichkeiten denkbar, durch die die Weissagung ihre Erfüllung finden kann. Ein Götter- oder Kaiserbild kann in den Tempel gestellt werden oder er wird zur Wohnung des Antichrists oder ein römisches Heer bringt die Zerstörung über ihn oder Gottlosigkeit und Verbrechen geschehen am heiligen Ort, ähnlich wie Jesus die Entweihung des ersten Tempels durch die Ermordung des Propheten Sacharja zwischen dem Tempelhaus und dem Altar hervorgehoben hat. Nur das eine ist gesagt, dass das Heiligtum nicht mehr unter dem göttlichen Schutz steht, und dass seine Entweihung dem Volk das schwerste Elend bringen wird, dem sich seine Jünger durch die Flucht entziehen dürfen und sollen. Der andre Erzähler gibt an, wer das göttliche Urteil über Jerusalem ausführen wird: Heere, die es belagern, wobei an das römische Heer zu denken ist. Schwerlich erhalten wir damit einen Gedanken, der Jesus fremd war. Soll der Einsturz der Tempelmauern bei Matthäus auf wunderbare Weise geschehn? Wenn aber Menschen diese Zerstörung wirken, dann ist auch Krieg und die Belagerung der Stadt dabei; denn dass die Judenschaft ihr Leben zum Schutz des Tempels einsetzen werde, das wusste in Palästina jedermann.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Luk. 21, 20—28 bloss als Exegese des Lukas zu deuten, durch die er den Markustext etwa im Blick auf die Zerstörung Jerusalems erweitert habe, wird durch die beiden parallelen Stücke widerraten, die nicht als freie Erfindung des Lukas zu entwerfen, sondern ihm schon wegen ihrer starken Semitismen durch seine Quelle gegeben sind. — <sup>2)</sup> Auf die Ereignisse, die den Anfang des Aufstands im Jahre 66 und den Brand des Tempels im Jahre 70 begleiten, wird in den Evangelien nirgends deutlich hingewiesen. Grössere Wahrscheinlichkeit hat, dass Matth. 24, 15 mit der schweren Gefahr in Beziehung steht, in die der Kaiser Kaligula Jerusalem dadurch brachte, dass er seine Statue in den Tempel bringen wollte. Damals hat man in der Christenheit sicher ernsthaft an den

Gleich nach diesem Gerichtsakt, der den heiligen Ort in sein Gegenteil verkehrt und Judäa zum Ort des tiefsten Jammers macht, treten die Zeichen ein, die die Ankunft des Christus kundtun. Sie heben die absolute Obmacht Gottes über den Weltbestand hervor und deuten an, dass die Vollendung der Menschheit auch mit einer Erneuerung der gesamten Welt verbunden ist. Dennoch drückt die Formel »Weltuntergang« den Sinn der Weissagung nicht richtig aus. Nicht Vernichtung des Bestehenden ist das, was Jesus kommen sieht. Er sah auf den Himmel und die Erde nicht im Gedanken: sie würden so bleiben, aber auch nicht im Gedanken: sie seien zur Zerstörung geschaffen; schon der fundamentale Satz der Verheissung schliesst dies aus: zur Menschheit kommt der Christus, freilich um sie in einen völlig neuen Zustand zu erheben, aber auch dieser verhält sich zur Gegenwart nicht nur als ein Gegensatz.<sup>1)</sup>

Die Beschreibung der Zeichen verwendet Gedanken, die auch in der Judenschaft verbreitet waren, da auch sie erwartete: vor »den Tagen des Christus« werde der Geschichts-  
lauf besonders düster werden, sowohl durch Unglück, das über die Völker kommt, als durch den Zerfall der Gemeinde. Die aufs höchste steigende Not leitet dann den Eintritt der göttlichen Hilfe ein. Auch die Zeichen, die das Kommen des Christus begleiten: die Bewegungen am Himmel, der Sturz der Sterne, das Brausen des Meers, haben in jüdischen Beschreibungen des Endes Parallelen. Sie verdeutlichen nochmals die Tatsache, die wir am ganzen Wort Jesu beobachten können, dass er von den Gedanken lebt und mit ihnen denkt, die ihm die Gemeinde als befestigte Überzeugung vermittelt, und hier ist die Gemeinsamkeit zudem überwiegend durch den Kanon bewirkt, durch Daniels Wort über die Greuel im Tempel, durch Michas Klage über den kommenden Zerfall der Gemeinde, durch Joels Beschreibung der Zeichen des göttlichen Tags. Der Grundgedanke auch

Greuel der Verwüstung Daniels und an Jesu Worte gegen den Tempel gedacht, und es ist nicht unmöglich, dass die Fassung von Matth. 24, 15–20 durch jene Ereignisse beeinflusst ist. Die Abgrenzung der Weissagung, die in der Gemeinde hervortrat, von den weissagenden Worten Jesu war schwerlich so fest, wie die, welche die Sprüche Jesu von der apostolischen Lehre unterscheidet, weil auch die Weissagung der Propheten als ein Wort des Herrn betrachtet wird.

<sup>1)</sup> Matth. 5, 18. 24, 35; vgl. Matth. 19, 28 (Palingenesie).

dieses Stücks gehört aber ausschliesslich Jesus an, nicht nur deshalb, weil es in diesen Dingen die Zeichen der Wiederkunft Jesu sieht, sondern auch deshalb, weil es Judäa zum Ort der schwersten göttlichen Gerichte macht. Kein Rabbiner hat gesagt: Flieht aus dem heiligen Land, so schnell ihr könnt. Nur nach Jesu Urteil war die Schuld Jerusalems grösser als die der Heiden und Gottes Gericht dort härter als in der übrigen Welt.

Während Jesus dadurch, dass er von den Zeichen spricht, den Jüngern sagt, dass sie von seiner Ankunft nicht überrascht werden können, falls sie nur wach sind, stellt er ebenso nachdrücklich den andern Satz daneben, dass das Ende plötzlich komme und nicht berechnet werden kann. Mit jenem Satz bewahrt er die Jünger vor einer aufgeregten Angst und stellt sie ruhig an den ihnen gegebenen Ort: man sieht es am Feigenbaum, wenn es Sommer wird;<sup>1)</sup> mit diesem widersteht er ihrer Neigung, der Frage, wann er komme, die grösste Wichtigkeit zu geben. Sie werden es nicht erraten oder berechnen, wann er kommt; ihr Schutz besteht einzig darin, dass sie immer bereit und wach sind. Es steht auch nicht so, dass er ihnen bloss die Zeit nicht sagen wollte, etwa aus einer pädagogischen Absicht, sondern er kann es nicht, weil der Vater sie feststellt.<sup>2)</sup> Die Frage, wann er komme, überschreitet also nicht nur die den Jüngern zukommende Vollmacht, sondern auch das, was er selbst besitzt und für sich begehrt. Da er durch sein neues Kommen den göttlichen Willen ausführt, über den der Vater allein verfügt, wird er warten, bis ihn der Vater sendet, und dann kommen, wenn es der Vater will.

Ob er den Jüngern den einen oder den andern Gedanken gibt, ob er sie durch den Hinweis auf die Grösse der Zeichen gegen Aufregungen und Verlockungen schützt und ruhig macht, oder ob er sie im Blick auf Gottes plötzliches und unerforschliches Werk wachsam macht: immer liegt seiner Weissagung die Reflexion auf einen langen Zeitraum fern. Er spricht von der Vollendung dessen, was jetzt begonnen ist, und diese wird nicht ausbleiben. Dieses Geschlecht hat die grosse Schuld auf sich geladen, hat den Christus verworfen und verwirft auch seine Boten; darum sieht auch dieses Geschlecht Gottes Gericht; und dieses Ge-

<sup>1)</sup> Matth. 24, 32. — <sup>2)</sup> Matth. 24, 36.



schlecht hat das Grösste empfangen, die Sendung des Sohns, sein Kreuz und seine Erhöhung und die neue Berufung durch seine Boten; es wird auch die Vollendung dieser Dinge sehen. Jedes echte Hoffen streicht die Zeit aus, die das Gehoffte in die Ferne stellt, und zieht es »bald« an sich, um so kräftiger, je stärker das Entbehren und Leiden ist, in dem es seine Wurzeln hat. Die Verbindungen, in die die Verheissung der Parusie gebracht ist, machen diesen Zusammenhang deutlich sichtbar. Wenn der harte, schmerzreiche Kampf der Jünger mit der Synagoge erwogen wird, wie sie geächtet von Stadt zu Stadt fliehn, dann setzt die Verheissung seiner Wiederkunft ein; ehe sich der letzte Zufluchtsort für sie schliesst, kommt er ihnen zur Rettung. Wenn die Grösse der Versuchung, die Schwere des Opfers und die Heiligkeit der Pflicht erwogen werden, die den Jüngern ihr Botenamt auferlegt, dann hält er ihnen gleichzeitig zur Warnung und zur Ermutigung die Nähe seiner neuen Ankunft vor. Wenn der Ausgang Israels betrachtet wird, dass sein Heiligtum fällt und der Zorn auf ihm lastet, so dass auch die Auserwählten in Versuchung kommen: gleich nach jener Zeit der Not kommt der Christus. Nach Jesu Urteil liegt es nicht an Gott, wenn die Gemeinde vergebens um ihre Rettung bittet; er ist zur Gewährung der vollkommenen Gabe bereit.<sup>1)</sup> Eine Anleitung, an der Weissagung verschiedene Bestandteile zu unterscheiden, von denen die einen auf die nähere, die andern auf eine entferntere Zukunft gingen, wird ihnen nicht gegeben. Vom ganzen Zukunftsbild bis hinaus zu seinem letzten Ziel wird gesagt: es gelte diesem Geschlecht.<sup>2)</sup>

Der Versuch, die verschiednen Ziele, die in der Weissagung Jesu miteinander verflochten sind, auseinander zu lösen, und die ihnen dienenden Worte auf verschiedene Zeiten und Gruppen der ersten Gemeinde zu verteilen, ist hier ebensowenig durchführbar als bei den andern Kontrasten, die der Wille Jesu in sich eint. Sollen wir Jesus das zuversichtliche »alsbald« nehmen, mit dem er seine Wiederkunft an die Gegenwart heranstellt? Er kenne kein solches Drängen nach dem Ende; für sein Auge liege die ganze Welt in Gottes Händen und er sehe mit heiterm Blick auf alles, was der Vater tue; woher sollte ihm die Glut einer

<sup>1)</sup> Matth. 10, 23. 16, 27. 28. 24, 29. Luk. 18, 7. 8. – <sup>2)</sup> Matth. 24, 34.

solchen Hoffnung kommen, die den ganzen Weltbestand dahinten lässt? Das sei die Spiegelung der Sehnsucht, mit der die Jünger auf die Offenbarung seiner Herrschaft gewartet hätten. Oder sollen wir ihm die Worte nehmen, die vor der Berechnung des Endes warnen und darauf vorbereiten, dass die Zeit sich dehnen kann? Sie stammten aus einer Zeit, wo sich die erste heisse Erwartung notwendig beruhigte; die starke, durch keinen Vorbehalt gebrochene Form der Verheissung sei die ursprüngliche, weil von Anfang an die Nähe der göttlichen Herrschaft das treibende Motiv der ganzen Geschichte Jesu gewesen sei; Jesus habe sie schon zweimal hinausgeschoben, im Anfang seiner Arbeit, als er aus ihr die Berufung zur Busse machte, und wieder, als sie ihren Abschluss durch seinen Tod fand und er die Verheissung nochmals hinaus in die Zukunft stellte, erst hinter eine lange Zeit der Not; schon die Anfangsgestalt der Predigt habe unmöglich gemacht, die Verheissung von »diesem Geschlecht« abzulösen; ihm sei die Himmelsherrschaft verheissen gewesen, somit auch die Parusie; darum greife Jesus vor seinem Sterben nach seinem endgültigen Sieg und vollen messianischen Werk als einer nahen Zukunft und rücke das Letzte und Höchste an die Gegenwart heran; dagegen stammten die beruhigenden Worte aus der Kirche, die vor Augen hatte, dass die Zeit sich dehne, und dass sie auch in dieser Welt eine grosse, fruchtbare Arbeit fand.

Aber alle solche schwankenden Konstruktionen, die sich nach entgegengesetzten Richtungen ausbauen lassen, bieten weit weniger Sicherheit dafür, dass sie den wirklichen Vorgang erreichen, als die Aussagen der Texte. Die Tendenzen, die sie voneinander sondern wollen, sind in den einzelnen Sentenzen unlöslich verschlungen. Die Bestrafung Israels dient als Vorzeichen für die Parusie und verbürgt ihre Nähe; aber jede exakte Prädiktion fehlt; es wird nicht etwa vom Tempelbrand gesagt: dann komme der Christus gleich, sondern von der unbestimmbar sich dehrenden Not, und während jede Berechnung des Endes ihre Basis notwendig in der irdischen Geschichte suchen muss, sind die die Parusie verkündenden Zeichen völlig supranatural. Gleich die Wiederkunft dem Aufflammen des Blitzes, so ist damit ihr plötzliches Eintreten, aber gleichzeitig auch ihre offenkundige Sichtbarkeit bezeugt; aus jenem entsteht die beständige

Spannung, aus dieser die Ruhe, die warten kann; beiden Zielen dient derselbe Spruch. Gleicht das Geschlecht, zu dem der Christus kommt, dem, das die Flut überraschte, oder dem, das in Sodom unterging, so kommt die Parusie, ohne dass man sie ahnt; aber die Dienstpflicht der Jünger wird damit unmöglich verneint; vielmehr wird durch diese Gnomen begründet, weshalb ihr Zeugnis diesem Geschlecht nur zur Anklage dient und ihnen selbst das Martyrium bringt. Trennt die Parusie die beiden, die zusammen auf dem Feld oder am Mühlstein arbeiten, so ist dadurch ein starkes Bild für ihre überraschende Plötzlichkeit geschaffen; alle menschlichen Berechnungen und Garantien sind damit vernichtet; einzig Gottes Auge kennt seine Erwählten; aber dieselbe Hoheit Gottes bewirkt auch, dass jede Ungeduld verstummt und seine Stunde erwartet wird.<sup>1)</sup>

Wir haben die verschiedenen Ziele der Weissagung mit der doppelten Bewegung zu verbinden, die wir am inwendigen Leben Jesu überall beobachten: hier die Beugung vor Gott, die Beschränkung auf das Kleine, auf das Nichtwissen und Gehorchen, dort das absolute Machtbewusstsein, das im Vater den allmächtigen Regenten des Weltlaufs schaut, der bereit ist, seine Erwählten rasch zu retten und seinen Sohn dadurch zu verklären, dass er bald die vollkommene Erlösung bringt. Aus dem Gehorsam des Sohns entsteht der Verzicht auf Allwissenheit, die Weigerung, eine Berechnung des Endes an die Stelle der steten Wachsamkeit zu setzen, die Anleitung, dass der Jünger den Gang der Dinge so zu nehmen habe, wie ihn Gottes Regierung ordnen wird. Aus der Gewissheit seiner Sendung entsteht die Verheissung, dass das begonnene Werk Gottes in Eile zu seiner Vollendung geführt und der Gekreuzigte bald in seiner Herrlichkeit offenbart werde.

Es sind nicht logische Massstäbe, nach denen die Weissagung aufgebaut ist; ihr Ziel liegt im Bereich des Willens, darin, dass Jesus seinen Gefährten eine Hoffnung geben will, die sich allseitig mit allen ihren Zielen verbindet und ihrem Willen in jeder Richtung die Vollendung gibt. Sie wird mit ihrem Glauben vereint; denn nun erwarten sie die volle Offenbarung mit ihrer ewigen Herrlichkeit einzig von

<sup>1)</sup> Matth. 24, 27. 24, 37—39. Luk. 17, 26—29. Matth. 24, 40. 41.

ihm; und gleichzeitig mit ihrem Werk; denn sie wird zur Wurzel der Treue, die Jesu Gabe schätzt und Gottes Willen tut. Sie bringt ihre Liebe zu Jesus zur Vollendung, denn sie zeigt ihnen in ihrer Vereinigung mit ihm ihr höchstes Glück; ebenso stärkt sie ihre Liebe zu den Brüdern, da er dazu kommt, um denen die Liebe zu vergelten, die sie ihm in den Brüdern erwiesen. Sie schafft die Freude, da sie aus dem jetzigen Leben die Vorfeier des Festes macht, und die Furcht, da sie die Törichten und Untreuen von ihm trennt. So begründet die Hoffnung dieselbe Willensgestalt, die Jesus bisher durch seine Gemeinschaft mit seinen Jüngern ihnen gab. Damit sie aber diese Wirkung schaffe, muss sie vom Standort Jesu aus zugleich zwei Eigenschaften haben: Gewissheit, die das Höchste ergreift, und Beschränkung, die sich vor Gottes Geheimnis beugt und seine Regierung ehrt.

Der evangelische Bericht bekommt auch an dieser Stelle eine starke Bezeugung durch den von den Briefen uns vorgelegten Tatbestand, da in diesen die Hoffnung mit denselben scheinbar gegensätzlichen Merkmalen vorhanden ist, wie sie die Weissagung Jesu hervorruft: die Sicherheit der Hoffnung, die Jesu Offenbarung mit der eignen Lebenszeit verbindet, und die Abwesenheit jeder Berechnung des Endes, der supranaturale Universalismus, der mit der Parusie eine alles wandelnde Wirkung der Allmacht verbindet, und die Ruhe, die fest auf dem irdischen Boden steht und die Kirche baut, der richterliche Ernst der Parusie zusammen mit ihrer Benützung als Quell der Freude, das deutliche Bewusstsein der Unzulänglichkeit der eignen Arbeit, da nur der Christus sein Reich schaffen kann, und die ungebrochene Hingabe an die Pflicht. Die historische Betrachtung hat keinen Anlass, hier das Verhältnis zwischen dem Meister und den Jüngern umzukehren und ihre Hoffnung als ihre eigne Schöpfung zu beurteilen, die sie erst nachträglich auf ihn übertrugen; es wird auch in diesem Punkt ihr Zeugnis zu gelten haben, dass er der Meister war, nicht sie.

---



## XI.

### Das Ende Jesu.

#### 1.

#### Das Abendmahl.

Das Sterben Jesu bleibt bis zu seiner Verhaftung seine eigne, freie Tat. Von einer äussern Notwendigkeit, die ihn an das Kreuz gebracht habe, lässt sich nicht sprechen; alles beruht auf seiner Entschliessung. Da der Verrat, von dem seine Verhaftung abhing, unter seinen Augen geschah und er selbst durch seine Enthüllung seine Ausführung mitbestimmte, so kam es nicht so, dass er unversehens aus der Mitte seiner Jünger weggeführt wurde, sondern er hat den Zeitpunkt seiner Trennung von ihnen selbst bestimmt und daher vermocht, seinen Abschied von ihnen festlich zu gestalten. Er bewies auch dadurch die Freiheit, mit der er in den Tod geht.

Er ordnete es so, dass sein Tod in die Festzeit fiel, nicht nur deshalb, weil er seine Anwesenheit in Jerusalem dadurch vom Schein der Willkür befreit und auf die Pflicht begründet, Gott mit der ganzen Gemeinde für seinen Bund zu preisen, auch nicht nur deshalb, weil sich so vor der versammelten Gemeinde die Entscheidung vollzog, durch die ihr altes Verhältnis zu Gott beendet wird, sondern auch deshalb, weil er das Christusamt in seinem Sterben ausübt und dessen gnädige Wirkung mit der alten Offenbarung Gottes zusammenstellt. Er stiftete den neuen Bund am Gedenktag des alten.

Er hielt zum Abschied von den Jüngern ein Mahl, das schon dadurch ausgezeichnet war, dass es nicht in Bethanien stattfand. Er ging seinetwegen mit den Jüngern in die heilige Stadt, wo er sich nach der für die Paschafeier gültigen Sitte ein Zimmer erbeten hatte, und in diesem vereinigte er die Jünger nochmals um seinen Tisch. Während des Mahls reichte er ihnen das in Stücke gebrochene Brot mit der Erklärung: das sei sein Leib, ebenso den Weinbecher mit den

Worten: das sei sein Blut. Voran ging beidemale die Segnung Gottes, das dank sagende Wort, das Gott für seine Gabe preist, nach der stetigen Sitte, die wir uns bei den Mahlzeiten Jesu immer in Geltung zu denken haben. Ob Jesus in jenem Moment die liturgisch fixierten Gebetsworte sprach, oder sie frei formte, wissen wir nicht. Die Jünger haben nur das gesagt, dass Jesus auch jetzt, wie immer, zuerst Gott für seine Gabe gedankt habe, ehe er sie ihnen übergab.

Dadurch handelt er an ihnen als Christus, indem er ihnen beim Abschied nochmals zeigt, wie er das Christusamt mit dem Kreuzeswillen vereinigt. Er hinterlässt ihnen nicht nur Worte, Lehren oder Gebote, sondern handelt an ihnen als der, der sie begabt; dies, nur dies, entsprach seinem königlichen Ziel. Auch die Enthüllung des Verrats, der zweite Vorgang, der zusammen mit dem Abendmahl dem letzten Verkehr Jesu mit den Jüngern die Bedeutung gab, hat alle Merkmale der vollendeten Tat; indem er den Verrat enthüllt, richtet er; dadurch trennt er den Jünger von sich und gibt sich selbst frei und handelnd in den Tod. Neben den Rechtsvollzug stellt er die Gnadentat. Die andern Jünger vereint er mit sich durch seine Gabe, und was er ihnen zu geben hat, das trennt sich nicht von ihm selbst. Wie immer, so verlegt er auch jetzt den Ertrag seiner Arbeit nicht aus sich selbst hinaus in ein dingliches Gut, hinterlässt ihnen nicht irgendwelchen Besitz, Kräfte, Institutionen, Gedanken, Gesetze, sondern seine Gabe für sie ist sein Leib und sein Blut.

Er steht, wie immer, so auch in seiner letzten Handlung als der völlig Arme da. Er hat ihnen nichts zu hinterlassen, nichts auszuteilen; das einzige, was er hat, ist sein Leib und sein Blut. Aber er empfindet seine Armut nicht als Schranke und Übel, so dass er sie beklagte. Wollte er sich jetzt bloss als den Armen darstellen, dessen Testament über kein Vermögen verfügt, so ergäbe sich daraus nie die Aufforderung: Esst meinen Leib, trinkt mein Blut. Seine Armut hindert seinen Reichtum nicht. Er erfüllt sein Amt dadurch, dass er die Jünger mit sich selber vereint. In ihrer Verbundenheit mit ihm besteht ihr Anteil an Gott und seinem Reich, darum auch ihre Ausrüstung zu ihrem Werk. Darum beschreibt er ihnen seinen Leib als die Nahrung, die ihnen das Leben gibt, und sein Blut als den Trank, der ihnen die Festfeier verschafft. Indem er sie ihnen dazu gibt, damit

sie sie genießen, stellt er sie dankbar vor sein Kreuz als die, die durch seinen Tod das Leben empfangen.

Dadurch, dass er den Jüngern das Abendmahl gab, stellt er ihnen nicht nur seine Verheissung dar, die ihnen für die Zukunft seine Gemeinschaft verspricht, und fügt zu dem Mahl, das sie jetzt halten, nicht nur den Vorblick auf das kommende hinzu, das er ihnen nach seiner neuen Offenbarung bereiten wird. So wichtig es für sie ist, dass er die Hoffnung in ihnen erweckt: er kann ihnen mehr als eine Hoffnung geben; denn das, was jetzt geschieht, das ist schon die Heilstat Gottes und mit der Herrlichkeit der göttlichen Herrschaft erfüllt. Für seine Gemeinschaft mit ihnen bedarf er Worte und Begriffe; sonst bliebe sie ihnen verhüllt und hörte auf Gemeinschaft zu sein; aber sie besteht nicht einzig in Worten und Begriffen; so wäre sie zerbrochen. Darum verdeutlicht er ihnen, was er mit seinem Tod will und wirkt, und händigt es ihnen gleichzeitig als seine Gabe ein. Er stirbt für sie, gibt seinen Leib und sein Blut für sie, und dieses »für sie« macht er ihnen in seiner Wahrheit und Wirklichkeit dadurch sichtbar, dass er ihnen seinen Leib und sein Blut gibt, damit sie es essen.

Der Gedanke: durch seinen Tod werde aus seinem Leib für die Glaubenden die Speise und aus seinem Blut der Trank, hat ihn nicht erst in der letzten Nacht bewegt; er hatte ihn ausgesprochen, seit er die Jünger auf seinen Tod vorbereitete. Als das Neue, was erst in der letzten Nacht geschehen konnte, kommt jetzt zum Gedanken die Tat hinzu. Jetzt, wo er in den Tod geht und den Kreuzeswillen handelnd vollendet, verleiht er ihnen alles, was sein Tod bewirkt, und deshalb bringt er auch sie jetzt durch die Darbietung des Brots und Weins zu einem Essen und Trinken, das seinem Leib und seinem Blut gilt. Wie er seine Gnade zur Gabe vollendet, so lässt er dadurch auch ihren Glauben nicht auf der Stufe eines Gedankens oder Wunsches, sondern bringt ihn zur fertigen Vollendetheit der Tat.

Dass wir die Handlung Jesu auf seinen Tod zu beziehen haben, ist dadurch gesichert, dass er den Leib und das Blut von sich weg und den Jüngern übergibt. So lange er in der irdischen Form zu leben hat, besitzt er an seinem Leib und an seinem Blut den Grund seines eignen Lebens. Nur als Sterbender kann er sie weggeben und nur durch seinen

Tod gehen sie in den Besitz der Jünger über. Mit der Abendmahlshandlung nimmt er vorweg, was er gleich hernach im Sterben tut, und zeigt ihnen durch sie, was er mit dem Kreuz will und schafft: er gibt dort seinen Leib und sein Blut für sie hin. Das wird dadurch verstärkt, dass er neben den Leib sein Blut setzt, weil nur der Tod das Blut vom Leib trennt. Er erleidet das Sterben dadurch, dass sein Blut verschüttet wird, und so gibt er es ihnen zu trinken, als das für viele verschüttete.

Das wird auch dann nicht zweifelhaft, wenn der von Lukas wiederholte Erzähler und vielleicht er selbst die Handlung Jesu nur durch den einen Akt beschrieb, nur dadurch, dass er das Brot als seinen Leib bezeichnete und es sie essen hiess, ohne dass ein Becher folgt, dessen Wein er als sein Blut beschrieb.<sup>1)</sup> Auch mit der Übergabe seines Leibs an die Jünger ist die Handlung Jesu völlig bestimmt, so dass sie ihnen verdeutlicht, was er ihnen durch seinen Tod gewährt. Die Übergabe des Bechers fügt dazu nichts Neues, sondern gibt seinem Gedanken nur grössere Deutlichkeit.

Sowohl nach dem Bericht des Matthäus, als dem des Johannes haben sich die letzten Worte Jesu an die Jünger nicht bloss mit dem Grund und Erfolg seines Todes beschäftigt, sondern ihnen ihre ganze Aufgabe dargestellt. Er gab auch ihrer Hoffnung den Inhalt und ihrem Gehorsam die Regel und bestimmte ihr Verhältnis zur Gemeinde und zur Welt. Die Tatsache ist gesichert, dass sich bei Jesu Abschied der Todesgedanke nicht so vordrängte, dass er alle andern Anliegen verscheuchte und beschattete. Es war aber in der Lage Jesu völlig begründet, dass sich jetzt auch die Frage nach dem Zweck und Segen seines Todes vor ihn stellt und dass er sie in einer Form beantwortet, die die Gemeinschaft der Jünger mit ihm auf das begründet, was er ihnen verschafft.

Seine Aufforderung, sein Blut zu trinken, deutete er ihnen dadurch, dass er es als Bundesblut bezeichnete, weiter dadurch, dass es nicht nur für die Jünger, sondern für viele vergossen wird, mit dem Erfolg, dass ihnen die Sünden ver-

<sup>1)</sup> Luk. 22, 19 b und 20 haben zur Paulinischen Abendmahlsformel 1 Kor. 11, 23—25 enge Beziehungen; es bleibt zweifelhaft, ob sie schon von Lukas oder erst später mit dem kurzen Bericht seiner besondern Quelle verbunden wurden.



geben sind. Auch diese Aussagen beschreiben den Tod Jesu als die Erfüllung seines messianischen Amts. Der Erfolg seines Tods für die Jünger entsteht aus dem, was Gott durch ihn schafft. Jesus steht sterbend in Gottes Dienst und macht aus seinem Leib und seinem Blut das Werkzeug, durch das Gott sein Werk vollbringt.<sup>1)</sup> Durch sein Sterben entsteht das neue Verhältnis der Gemeinde zu Gott, das ihr Gott durch eine neue Offenbarung seines Willens gewährt. Derjenige Akt Gottes, durch den die neue Gemeinde ihre Verbundenheit mit ihm empfängt, ist die Hingabe des Christus in den Tod. Damit der neue Bund entstehe, gibt Jesus sein Blut mit Freude hin. So offenbart er Gott und vollzieht den herrlichen Willen seiner Gnade, durch die die zu ihm berufene Gemeinde in ein neues Verhältnis zu Gott gebracht ist. Darum ist die Folge, die aus der Hingabe seines Bluts entsteht, die Begnadigung der vielen, denen seines Tods wegen die Sünden verziehen sind.<sup>2)</sup> Jetzt zahlt er dem Vater das Lösegeld, von dem er sprach, und macht die vielen frei. Dieser aus Gott stammende Erfolg seines Tods erklärt, warum das Blut von den Jüngern getrunken, der Leib von ihnen gegessen werden soll. Deshalb sind sie für sie die Mittel zum Leben, die mit wirksamer Kraft in sie eingehen, weil ihnen sein Tod die neue Beziehung zu Gott verschafft, die ihr Merkmal an der Vergebung ihrer Sünden hat.

Jesus endet seine Arbeit, wie er sie begann. Mit dem Bussruf begann er sie, der ihnen die Vergebung der Sünden verlieh. Mit der Kreuzestat endet er sie, durch die die Vergebung von ihnen empfangen wird. Verändert hat sich nur dies, dass Jesu Recht und Macht, ihnen so zu vergeben, dass sie Gottes Vergebung haben, nun ihre volle Begründung und

<sup>1)</sup> Dass sich Jesus zur Preisgabe seines Lebens in den Dienst Gottes stellt, lässt sich natürlich im höchsten Sinn ein Opfer heissen; aber der Opfergedanke wird nicht von Jesus selbst gebraucht; er bleibt hinter der Unmittelbarkeit, mit der er sich als den Wirker des göttlichen Werks weiss, zurück. — <sup>2)</sup> Der Gedanke: die Preisgabe seines Bluts geschehe zur Vergebung der Sünden, lässt sich deshalb, weil ihn nur Matthäus gibt, Jesus nicht nehmen; einmal bildet die Gewährung der Vergebung ein festes Element im Bewusstsein Jesu, das beständig vorhanden und wirksam ist; sodann sind die Vorstellungen: „neuer Bund“ und „Vergebung der Sünden“ durch Jeremia, 31, 31—34, fest verbunden. Dass noch nicht Jesus, sondern erst Matthäus erwogen habe, was bei Jeremia über den neuen Bund steht, wäre eine gedankenlose Konjekture.

Enthüllung gefunden hat. Diese Macht gibt ihm Gott deshalb, weil er von ihm das Kreuz annimmt.

Wer Jesus den Christusgedanken nicht zuschreibt, muss versuchen, die Abendmahlshandlung auf allgemein menschliche Vorstellungen zurückzuführen, oder auf solche, die ihm die religiöse Überlieferung zutragen konnte. Seine Handlung bliebe innerhalb des allgemeinen menschlichen Bewusstseins, wenn sie nur den Todesgedanken zum Ausdruck brächte, etwa so: Brot, nicht mehr, sei sein Leib, eine hinfallige irdische Substanz, und sein Blut sei vergänglich, weil es durch Wein gemehrt und belebt werde, vielleicht mit einem Gegensatz zum göttlichen Wort, das allein das echte Leben schaffe, so dass nur das, was ihm das göttliche Wort gegeben habe, unsterblich sei und bleibe; sein Leib dagegen sei nur »dies«, nämlich Brot, und darum müsse und wolle er ihn ablegen als seinen sterblichen Teil. Ein solches symbolisches Wort, das sich die Notwendigkeit des Sterbens an der Beziehung des Leibs zur stofflichen Nahrung verdeutlicht, hat eine gewisse Denkbareit; allein dieser Gedankengang führt niemals zur Handlung Jesu hinüber. Er meditiert nicht bloss, stellt nicht nur in wehmütiger oder tapferer Stimmung sein Schicksal dar, sondern handelt, und heisst die Jünger dieses Brot, das er seinen Leib nennt, essen und lässt sie den Wein, den er seinem Blut gleichstellt, trinken. Dieser Befehl entsteht nicht aus der Erwägung der natürlichen Zerbrechlichkeit seines Leibs. Der Vorgang bleibt aber unverstanden, so lange die Handlung Jesu aus ihm gestrichen wird.

Bei allgemein menschlichen Vorstellungen bleiben wir auch dann, wenn der Inhalt der Handlung Jesu in die Gemeinschaft gesetzt wird, die das Mahl zwischen ihm und den Jüngern herstellt, so dass sie auf den Begriff: »Abschieds- und Liebesmahl« zurückgeführt wird. Dieser Gedankengang ist zwar deutlich an der Handlung Jesu mitbeteiligt. Er wird schon in der Veranstaltung eines besondern Mahls in Jerusalem an seinem letzten Abend sichtbar. Ebenso wird dem Verräter die Grösse seiner Schuld dadurch gezeigt, dass er die Tischgemeinschaft mit Jesus besass und ihm dennoch die Treue brach. Sodann erhebt Jesus die Gedanken der Jünger von diesem Mahl zu dem hinauf, das ihnen dann beschert werden wird, wenn sich Gottes Herrschaft offenbart. Das Mahl, das er jetzt mit ihnen hält, ist nicht ihr letztes;

auch seine neue Gemeinschaft mit ihnen beschreibt er ihnen als Tischgemeinschaft, die durch den Gebrauch des festlichen Bechers bezeichnet ist, den er wieder mit ihnen trinken wird. Wenn aber in der Handlung Jesu nur diese Gedankenreihe enthalten sein soll, dann fällt wieder die Übergabe seines Leibs und Bluts an die Jünger, damit sie sie genießen, aus dem Bericht heraus. Soll das Mahl nur die Liebe und Gemeinschaft, die sie jetzt vereint, offenbaren, so fordert dies nicht das Essen seines Leibs und das Trinken seines Bluts.

Auch die vorangehende Religionsgeschichte hat keine Vorstellungen geschaffen, die Jesu Handlung begründen. Denken wir an die Blutbrüderschaft, bei der sich der Freund dem Freund dadurch verbindet, dass er ihm von seinem Blut zu trinken gibt, oder an magisch gefärbte Opfertheorien in den gnostischen Vereinen und orientalischen Religionen, wo sich an den Genuss des Opfers eine irgendwie real gedachte Gemeinschaft mit dem Gott heften soll, in dessen Besitz das Opfer gebracht worden ist, so erreichen wir wieder die besondern Merkmale der Tat Jesu nicht. Denn dergleichen Akte ertragen keine Surrogate. Blutbrüderschaft entsteht durch das Trinken des Bluts, nicht von Wein statt des Bluts; eine mystische Kommunion mit dem Opfertier oder mit dem Gott, dem es geweiht ist, wird durch das Essen seines Fleisches hergestellt, nicht durch Brot, das an die Stelle des Opfers tritt. Soll die Wirksamkeit und Geltung, die Jesus seiner Gabe zuschreibt, durch solche Parallelen aus dem heidnischen Kultus erklärt werden, so geben sie der Handlung Jesu eine derbe Massivität, die ohne die materielle Substanz nicht möglich ist, die aber der Handlung Jesu fehlt. Wird sie den allgemein menschlichen Willensformen angepasst, so wird sie zum Ausdruck von Ideen ohne Beziehung zum Leib und zum Blut. Wir haben in Jesu Handlung weder Materialismus vor uns; denn die Surrogate: Brot und Wein treten an die Stelle von Leib und Blut; ebensowenig Spiritualismus; denn er redet nicht von seiner fortdauernden Liebe, sondern vom Geben und Essen seines Leibs. Jesu Handlung besitzt vollendete Individualität, weil sie seine besondere Beziehung zu Gott und zur Gemeinde, wie sie jetzt in diesem Moment durch sein Sterben sich herstellt, zum Ausdruck bringt. Der Berufswille Jesu in seiner Einzigkeit gibt seinem Tod und darum auch der Abendmahls-

handlung eine Einmaligkeit, die sie mit nichts vergleichbar macht.<sup>1)</sup>

Durch den Bericht des Johannes wird es zweifelhaft, ob Jesus sein Mahl gleichzeitig mit der Paschafeier hielt. Vielleicht fand es am Abend vor der Festfeier der gesamten Gemeinde statt, so dass das Paschalamn nicht mehr für Jesus und seine Jünger geschlachtet worden ist.<sup>2)</sup> Die Feier wurde dadurch von den Gedanken der Paschazeit nicht abgelenkt; sie wirken auf den ganzen Vorgang nicht minder kräftig ein, wenn Jesus in der Überzeugung, der kommende Tag bringe ihm den Tod, das Mahl seinen Jüngern schon vorher bereitet hat. So trat sein Leib und sein Blut mit besondrer Deutlichkeit an die Stelle des alten Mahls. Er hat verneint, dass sein Mahl leer von göttlicher Gabe sei, weil ihm das Lamm fehlte und es nicht die alte Bundesstiftung wiederholte. Die Jünger sollen sich nicht nach Israels Pascha sehnen; denn jetzt geschieht für sie die neue Erweisung der göttlichen Gnade, die sie durch sein Kreuz mit Gott versöhnt.

Paulus gibt als Jesu Wort beim Abendmahl: »Tut dies zur Erinnerung an mich«; und sagt: an diesem Wort Jesu habe nicht nur seine eigne Abendmahlsfeier, sondern die der ganzen Kirche ihren Grund.<sup>3)</sup> Da Jesus seinen Jüngern durch sein Mahl an der Heilandsmacht seines Tods Anteil gibt, so sieht er darin eine unvergängliche Gabe, die nicht nur ihnen, sondern seiner ganzen Gemeinde gewährt ist und ihnen nicht mehr entzogen wird. Der neue Bund Gottes bleibt ewig und besteht für alle, die Christus angehören, und ihnen allen ist durch seinen Tod die Vergebung der Sünden erworben. Sie sollen auch die Segensmacht seines Tods nicht so erleben, dass sie ihren Grund und Ursprung vergässen. Er hält sie bei seinem menschlichen Leben und seiner irdischen Tat fest und macht deshalb das, was er

---

<sup>1)</sup> Davon, dass der Abendmahlsgedanke sich auch dadurch als Jesu Eigentum erweist, dass er in keiner neutestamentlichen Schrift in originaler Reproduktion zum Zentrum der Frömmigkeit wird, ist in der Darstellung der apostolischen Lehre zu sprechen. — <sup>2)</sup> Die Frage hat für die literargeschichtlichen Urteile Wichtigkeit, für die Beziehung der synoptischen Texte zueinander und des ersten Evangeliums zu Matthäus, ebenso für das Verhältnis der synoptischen Texte zu Johannes. Für die neutestamentliche Theologie, für das Verständnis der Abendmahls-handlung Jesu, kommt dagegen dem Datum des Festmahls kaum Bedeutung zu. — <sup>3)</sup> 1 Kor. 11, 23—25.



ihnen jetzt tut, für sie zum Mittel, durch das sie ihr Andenken immer wieder auf ihn richten. Damit schloss er sich unmittelbar an die Weise an, wie der alte Bund im jährlich wiederkehrenden Bundesmahl seine fortwirkende Bezeugung besass.

Ein Sakrament entstand hier, nicht ein Opferakt,<sup>1)</sup> und für die religiöse Geschichte seiner Jünger hat es fundamentale Bedeutung, dass der Mittelpunkt ihres gemeinsamen Kultus nicht ein Opfer, sondern ein Sakrament gewesen ist. Das ist deshalb so geworden, weil sich Jesus in der Übernahme des Kreuzes von Gott nicht geschieden, sondern mit ihm geeint weiss und darum als der Gebende vor den Jüngern steht. So wird das, was er ihnen gibt, für sie zum Zeichen und Träger der göttlichen Gnade, und deshalb entsteht aus seiner Handlung nicht eine Opferhandlung, sondern ein Sakrament. Das wird auch dadurch sichtbar, dass Matthäus und Markus zwar unzweifelhaft bei ihrem Bericht an das Mahl denken, durch das die Gemeinde ihre Gemeinschaft mit Jesus beständig erneuert und bezeugt, und dennoch nicht von dem reden, was die Jünger tun sollen, sondern einzig von dem, was Jesus für sie tat. Nicht eine Spur von einer sakralen Gesetzgebung heftet sich an die Handlung Jesu, durch die die Art ihres Vollzugs durch die Jünger geordnet würde; sogar die einfache Formel, durch die Paulus die Feier der Gemeinde mit der Handlung Jesu verbindet, fehlt. So ausschliesslich wird der Blick auf das gerichtet, was Jesus für die Jünger tat. Dadurch, dass die Jünger den Wert des Abendmahls nicht in das legen, was sie dabei tun, sondern in das, was Christus tat, bewähren sie, dass sie ihr Abendmahl als Sakrament begingen. Der Sinn ihrer Handlung war, dass sie ihnen den Anteil an dem gewährt, was der Tod des Christus für sie schuf.

Damit ist das Fehlen der Abendmahlsstiftung bei Johannes parallel. Er hat durch die Rede Jesu in Kapernaum und durch seine Abschiedsworte der Kirche einzig die bleibende Verbundenheit Jesu mit den Glaubenden bezeugt, dagegen von dem besondern Akt nicht geredet, durch den er aus seinem Leib für sie die Speise machte, und ebensowenig

<sup>1)</sup> Sakramente sind Handlungen, durch die uns Gottes Liebe bezeugt und seine Gabe vermittelt wird; Opfer sind Handlungen, durch die wir unsre Liebe durch unsre Gabe Gott bezeugen.

redet er von der Feier der Kirche. Wenn ein polemischer Gedanke bei der Gestaltung des Johanneischen Texts mitwirkt, so kann er sich gegen die Art richten, wie man in der Kirche aus dem Sakrament für sich ein Heiligtum zu machen begann. Dem kann er sich dadurch widersetzen, dass er die Aufmerksamkeit vom Brot und Wein weg allein auf Jesu Fleisch und Blut wendet, das er für sie in den Tod gab und dadurch zum Brot des Lebens macht. Der Bericht bekommt aber seine Gestaltung jedenfalls vor allem durch sein positives Ziel, da er nur dieses und nicht eine polemische Beziehung ausdrücklich sichtbar macht. Johannes sagt: der Gedanke, aus dem das Abendmahl entstand, sei Jesu fester Besitz gewesen, mit dem er seinen Jüngern seinen Kreuzeswillen schon damals erläuterte, als er in Galiläa vor dem Ende seiner Arbeit stand.

## 2.

**Der Entschluss in Gethsemane.**

Nach dem Mahl stand die Verhaftung Jesu sofort bevor; das Abendmahl macht aber durchsichtig, warum der Gedanke, die Zeit zur Flucht zu benutzen, gänzlich abgewehrt bleibt. Jesus sprach jetzt auch mit seinen Jüngern nicht mehr davon, warum er sich nicht rette, sondern von der Versündigung, zu der sein Leiden sie führt und für die die Verleugnung des Petrus das besonders sichtbare Zeichen ist. An ihr haben sich die Jünger bleibend die Notwendigkeit und Tiefe des Todes Jesu verdeutlicht.

Psychologisch ist der Akt des Petrus völlig durchsichtig. Jeder versteht es, dass er in jener Nacht dem Gesinde des Priesters die Auskunft über sein Verhältnis zu Jesus verweigert hat. Nur der bedingungslose sittliche Ernst Jesu und seine absolute Schätzung des Glaubens hat bewirkt, dass der Vorgang durch den evangelischen Bericht vor den Augen der ganzen Christenheit als Sünde gerichtet wird. Es kommt dadurch nochmals zur Bezeugung, dass Jesu Arbeit ihr Ziel im Glauben hatte. Nichts Sachliches und Äusserliches vermag diejenige Wirkung Jesu zu ersetzen, die den Menschen inwendig erfasst und zu ihm hin wendet. Der personhafte innerliche Anschluss an ihn mit der vollen Wahrhaftigkeit, darum auch mit der unbeschränkten Bekenntnis-

pflicht bildet hier das Wesen der Jüngerschaft. Zu ihr ist die Ablehnung der Gemeinschaft mit Jesus das volle Gegenteil. Wenn Petrus jetzt nicht wagt, sich zu ihm zu bekennen, so glaubt er jetzt, indem er dies tut, nicht an ihn und zerbricht damit seine Jüngerschaft. Vom Standort des Menschen aus gesehen, war Jesu Werk damit zerstört. Das vollendet die Entäusserung, in die ihn sein Ausgang führt. Die Führer der Gemeinde verwarfen ihn und der Führer seiner Jüngerschaft verleugnete ihn. Für Jesu Bewusstsein ergab dies aber keinen Widerspruch gegen die Heilsmacht seines Todes, sondern begründete sie. Weil seine Jünger nicht eine im Glauben befestigte, sondern der Verleugnung fähige, schwankende Schar sind, darum bedarf sie die Vergebung vom Vater, und deshalb, damit er sie ihr geben kann, führt ihn der Vater in den Tod.

Auch den Teil seines Leidens, der durch die Verständigung des Jüngers entsteht, erträgt er nicht nur, weil er es nicht abwehren kann, sondern bestimmt sein Verhältnis zu ihm frei, und erhebt sich in Kraft seiner Sohnschaft darüber, die ihn zum Spender der Gnade auch für den macht, der ihn verleugnen wird. Er hat dadurch Petrus und die ganze Jüngerschaft in seiner Gemeinschaft erhalten und verhütet, dass sie an ihrem Fall zerbrachen; denn in der Art, wie Jesus mit ihnen sprach, erfuhren sie bereits sein Vergeben. Das Recht dazu gewann Jesus im betenden Verkehr mit Gott,<sup>1)</sup> bei dem er den Fall des Jüngers in derselben Weise unter Gottes Recht und Gnade stellt, wie er in seinem Kreuz die Gerechtigkeit und Gnade Gottes einheitlich wirksam sieht. Die Rechtsordnung Gottes, die den besonders Begnadeten auch die Erprobung auferlegt, durch die sie die Entschlossenheit ihres Gehorsams zu bewähren haben, kann und will Jesus nicht brechen, weder für die Jünger, noch für sich selbst. Für sie ist er wegen des Ausgangs der Versuchung besorgt, vor allem für Petrus. Darum hat er der Forderung des Satans seine Fürbitte entgegengestellt, durch die er ihn im Glauben erhält. Die Form, in der nach diesem Wort Jesus sein Handeln im Jenseits wirksam macht, entzieht sich dem Verständnis; es zeigt uns aber das nicht zu verwechselnde Willensbild, das das Merkmal Jesu ist: die wahrheitsernste Enthüllung und Anrechnung der Schuld, vereint mit dem

<sup>1)</sup> Luk. 22, 31—34.

vollständigen Vergeben, durch das über die Schuld hinweg die Gemeinschaft erneuert wird, und mit ihm verbunden die Verwendung der empfangenen Gnade zur Hilfe für die andern: »Wenn du dich gewendet hast, so stärke die Brüder.« Die Gnade, die er an sich selbst erlebt, hat die Absicht, ihn dazu zu befähigen, die Schwankenden und Schwachen zu stützen. Vom Ernst seiner Reue wird dadurch, dass ihm Jesus seine Vergebung schon vor dem Fall darbot, nichts abgebrochen; sie stärkt sie vielmehr und bewirkt, dass er die Schwere seiner Versündigung empfindet. Aber eine Trennung von Jesus konnte aus ihr nicht entstehen, nachdem Jesus von ihr schon vorher nicht als Richter, sondern in seinem gnädigen Ernst mit ihm gesprochen hat.

Indem die Jünger taten, was sie in den frühern Nächten in Gethsemane getan haben, und schliefen, wichen sie dem Druck und Schmerz des Leidens aus. Das ist deshalb in die Überlieferung aufgenommen worden, weil sie am Widerstreben der Jünger, das sich gegen das Leiden sträubt, die Grösse Jesu zeigt, der sein Kreuz willig trägt. Zugleich bleibt er so bis zum letzten Moment ihnen gegenüber der Vergebende. Das mahnende Wort, das er ihnen gab, bleibt frei von aller Härte; es spricht keine Klage, sondern einzig die Sorge für sie aus. Für den Kampf, den ihnen die kommenden Ereignisse bringen, rüsten sie sich nur durch die Wachsamkeit und das Gebet. Auch im Moment der Verhaftung ist seine Sorge nur auf die Bewahrung seiner Jünger gerichtet.<sup>1)</sup> Darum hindert er sie an jeder Gewalttat und bewirkt, dass nur er verhaftet wird. Es wird auch dadurch offenbar, dass er sein königliches Ziel festhält und erreicht. Gab er es auf, so lag an der Erhaltung des Jüngerkreises nichts mehr. Indem er aber die Seinen schützt, schützt er sein Werk und bringt es dadurch zur Vollendung, dass er zwar stirbt, die Jünger dagegen erhalten bleiben und ihren Auftrag ausführen.

Als er auf seine Verhaftung wartete, nötigt ihn der Schmerz, die Bitte um die Befreiung vom Leiden an Gott zu richten. Vorher und nachher handelte er in der Gewissheit seiner Sendung, sowohl dann, als er seinen Jüngern seinen Leib gab, als dann, als er mit Ruhe vor seine Feinde

<sup>1)</sup> Einzig dieser Gedanke bestimmt die Johanneische Erzählung, 18, 1—11.



trat, die nicht nur durch die Ergebung in das Unvermeidliche entstand, sondern das königliche Machtbewusstsein in sich trug, da ihm der Vater das himmlische Heer zur Seite stellte, wenn er es von ihm erbäte. Das Urtheil: das dazwischen stehende Leiden und das aus ihm entspringende Bitten widerlege die in seinem königlichen Willen begründete Todesgewissheit Jesu, verdeutlicht sich nicht, wie ein persönlich gefasstes Verhältniss zu Gott auf den Willen wirkt. Jesus setzte kein Fatum an die Stelle Gottes und seines Willens, keine naturartige Macht, die abseits von der freien Beziehung des Sohns zum Vater walten soll, sondern erwartet die Entscheidung von Gottes Willen, nicht bloss von einem physischen Kausalkonnex oder von einer logischen Notwendigkeit oder von einem von Menschen ausgehenden Zwang. Seine Meinung war: wenn der Vater seinen Tod wolle, dann sterbe er; wolle er ihn nicht, dann töte ihn keine Macht der Welt. Darum wird ihm das Leiden nie bloss zum Leiden, sein Verhalten gegenüber seinem Tod nie bloss zur Ergebung. Der Wille des Vaters macht auch ihn zum Wollenden, und der Akt, durch den er seinen Tod auf sich nimmt, erhält alle Merkmale des freien Entschlusses, der sich nicht von selbst versteht, sondern begründet werden muss. Seine Begründung kann er aber nur durch die Beantwortung der Frage finden, ob Gott wirklich jetzt seinen Tod wolle, also nur durch den betenden Verkehr mit Gott. Mit diesem füllt er die Zeit, als er auf seine Verhaftung wartete, wodurch er seinen Entschluss, zu sterben, in die That umsetzt. Neben ihr stellt sich alles frühere als ein vorbereitender, vorläufiger Wille dar, der jetzt seine Bestätigung und Vollendung erhalten muss, weil er jetzt Leib und Leben an ihn setzen muss. Es war nicht Schwäche, sondern zeigt die sittliche Höhe Jesu, dass er den Willen, der handelt, nicht bloss auf eine frühere Gewissheit oder abstrakt gedachte Notwendigkeit gründete, sondern sich ihn jetzt durch das Gebet verschafft. Dieses bekommt das volle Gewicht der Frage deshalb, weil er leidet. Er kann deshalb seinen Entschluss nur durch die Bildung eines Oberwillens fassen, der diejenige Regung, die aus der natürlichen Empfindung kommt, machtvoll darniederhält.

Die Jünger haben sich in der Erinnerung an das Ende nachdrücklich verdeutlicht, dass er litt und nicht durch seine Sohnschaft Gottes, in der er die Gewissheit des Siegs hat,

in eine den Schmerz ausschliessende Seligkeit erhoben war. Er wird durch sie nicht von der Wirklichkeit getrennt, für sie unberührbar und unverletzlich, so dass nur ein Schein aus seinem Leiden würde. Der Ernst, mit dem Jesus in seinem Sterben den richterlichen Akt Gottes sah, schloss jeden Versuch aus, sich dem Schmerz zu entziehen, und die Jünger haben sich dies in ihrer Erinnerung an sein Ende beständig klar gemacht. Er empfand mit voller Nüchternheit die Schwere dessen, was geschah, und erlitt den Tod als Tod, die Entehrung als Entehrung, das Ende seiner Arbeit als das Ende, das Gericht als Gericht, nicht mit dem Lächeln des Verzückten, der sich innerlich gegen die Aussenwelt verschliesst, sondern mit tiefem Zagen, über das er die Herrschaft nur betend gewann.

Es ist oft die Vermutung ausgesprochen worden: diese Erschütterung habe noch in einem besondern Vorgang ihren Grund, nicht nur darin, dass er sofort das Kreuz anfassen muss, sondern in einer geheimnisvollen Berührung mit dem Jenseits, in einem Angriff des Satans, in einer Veranschaulichung der Sünde der Welt in ihrer ganzen Schwere, in einem Anblick des göttlichen Zorns in seiner gegen das Böse gekehrten Mächtigkeit. Der Kreuzeswille Jesu hat freilich eine Tiefe, die wir nicht begrenzen können, die ja soeben auch in seinem Verkehr mit Petrus ans Licht trat, als er ihn über die an ihn herantretende Verleugnung mit der Zusage hinwegtrug: er habe für ihn gebetet, obwohl ihn der Satan verklagt habe. Nur ist zu betonen, dass jene Erwägungen dann das Urteil irreleiten, wenn sie sich stellen, als reiche die uns erkennbare Lage Jesu nicht aus, um ihn bis in sein Innerstes hinein zu erschüttern, als sei dazu noch eine andere, uns nicht sichtbare Not und Bitterkeit erforderlich. Der Schritt, den er zu tun hat, hat den völligen Verzicht in sich, mit dem er alles im Gehorsam preisgibt, nicht die Kleinigkeiten eines beruflosen Lebens, sondern das Christusamt, Gottes Offenbarung und Herrschaft, seine Gemeinde, die Errettung der Menschheit vom Bösen, die absoluten Werte, denen sein Leben gedient hat und die er mit seiner Person untrennbar verband. Er trägt freilich die Gewissheit in sich, dass er alles wieder empfangen wird. Zunächst aber hat er den Tod vor sich, der ihm alles nimmt, um der Sünde der Menschen willen, weil Israel unbussfertig

und zum Glauben unfähig ist. Mehr als das, was seine offenkundige Lage an ihn heranträgt, braucht es nicht, um ihn aufs tiefste zu bewegen. Die Vergleichung mit andern, die vergnügt gestorben seien, war nie mehr als eine Gedankenlosigkeit.

Sein Gebet enthüllt nochmals das Wesen und die Wurzel seiner Sohnschaft; was aber hiebei sichtbar wird, ist von allen Besonderheiten frei. Er erhebt nicht den Anspruch, eine besondere Erkenntnis oder Willensform zu besitzen. Als Mensch steht er da, freilich mit einem einzigartigen, besondern Besitz, nämlich mit dem, dass er Gott gehorcht. Das mit dem Schmerz unlöslich verbundene Sträuben überwindet er durch die Gewissheit des göttlichen Willens. Um in den Kampf, durch den er das erreicht, eine Abwendung von seiner Sendung und einen Bruch der Liebe hineinzulegen, dazu braucht es eine unreine Phantasie. Vom Wunsch, sein Amt wegzuerwerfen und die Menschen sich selbst zu überlassen, wird nichts sichtbar; denn er denkt an keine andere Befreiung vom Kelch, als an die, die dann einträte, wenn ihm der Vater ihn wegnähme. Im Vater sieht er aber die Vollkommenheit der Gnade in allem, was er tut. Auf jede Weise, wie er es machen wird, wirkt er seine Verherrlichung und diese geschieht durch die Offenbarung seiner Gnade an die Welt. Sein Gebet lässt deshalb alles, was er bisher mit Wort und Tat gewirkt hat, unversehrt. Daher bestand sein Ausgang darin, dass er den Kelch vom Vater nahm.

### 3.

#### Das Leiden.

Die Darstellung des Prozesses ist durch den Gedanken beherrscht, der auch das ganze Verhalten Jesu bestimmt: seine Kreuzigung sei die Tat des Volks. Auch das, dass er in die Gewalt der Heiden kommt und am Kreuz endet, wird deshalb als besonders schwer empfunden, weil dadurch seine Ausstossung aus Israel geschieht. Daher wird die Schuld an seinem Tod nicht auf Pilatus gelegt und Israel nicht die Entschuldigung gelassen: die Römerherrschaft habe durch ihre Ungerechtigkeit verursacht, dass der Christus gekreuzigt worden sei. Im synoptischen und nicht weniger im Johanneischen Bericht über die Kreuzigung werden alle die Vor-

gänge nachdrücklich hervorgehoben, die den Prozess so gestalteten, dass die Judenschaft bis zu seinem Abschluss aktiv an ihm mitwirkte.

Ein zweiter Gedanke, der die Jünger in der Erinnerung an das Ende stark bewegte, ist der, dass Jesus damals die Abzeichen des Königtums zuteil geworden sind, freilich in einer Form, die der menschlichen Vorstellung von Herrschaft gänzlich widersprach, die aber für das Auge der Jünger nicht nur einen Hohn auf sein königliches Ziel bedeuteten, sondern die volle Wahrheit hatten, weil er in der Tat durch sein Leiden zum Christus wird. Darum gehörte für sie die Dornenkrone und die Huldigung vor ihm als dem Gesalbten und die öffentliche Verkündigung seines königlichen Namens wesentlich zur Passionsgeschichte. Sie sahen darin nicht nur ein Mass für seine Erniedrigung, sondern Gottes Zeugnis über ihn. Er erlangt die königlichen Abzeichen in der Ausübung seiner messianischen Sendung, weil er durch seine Passion sein Christusamt gewinnt und übt. Daran, dass Jesus schon seine Salbung durch eine Frau unter einen ähnlichen Gesichtspunkt bringt, wird sichtbar, dass sich dieser Gedankengang nicht vom seinigen entfernt.

Das Bild des Sterbenden haben die Jünger nicht als eine schreckliche Erinnerung gemieden, sondern ihm für die ganze Gemeinde eine schaubare Plastik gegeben, und in der Art, wie dies geschieht, betätigt sich eine grosse poetische Kraft. Weil das Kreuzesbild mit dem Glaubensstand der Erzähler innerlich verbunden wird, prägen sie auch in seiner Darstellung die persönliche Richtung ihres Glaubens deutlich aus, namentlich in ihrem Bericht über die letzten Worte Jesu.

Matthäus erzählt einzig, dass Jesus laut Ps. 22, 2 gebetet habe, und gibt dadurch der Schwere seines Endes die grösste Deutlichkeit. Hier ist die Erwägung möglich, ob ein Bibelvers nachträglich zum Wort Jesu gemacht worden sei. Allein schon die Tatsache, dass dieses Wort und das von Lukas berichtete letzte Gebetswort Jesu<sup>1)</sup> die einzigen Fälle sind, bei denen diese Frage überhaupt entstehen kann, verlangt eine vorsichtige Beurteilung dieses Gedankens, und der Inhalt des zitierten Psalmworts widerrät ihn noch mehr. Der Bericht zeigt, dass die Erzähler den Kontrast, in dem

---

<sup>1)</sup> Luk. 23, 46.



es zum königlichen Beruf Jesu steht, stark empfanden. Denn sie verbinden es mit dem Hohn, dass es jetzt freilich Zeit sei, dass ihm vom Himmel her Elia erscheine, der dem Christus dienen und seine Offenbarung bewirken soll. Das Gebet zeigt, dass Jesus auch am Kreuz nicht über dem Leiden schwebte, sei es bewusstlos, sei es im seligen Gefühl der göttlichen Nähe. Es zeigt weiter, dass er auch jetzt einzig auf das achtet, was ihm der Vater tut. Die Jünger haben am Kreuz keine Klage über die Menschen gehört. Das Schwere an seinem Leiden ist, dass ihn Gott verlassen hat, und dies geschieht nicht nur durch die Hilflosigkeit, in die er durch seine Lage versetzt ist, sondern auch in seinem inwendigen Lebensstand. Das Sterben ist nicht nur eine auswendige Veränderung, sondern trifft die Person. Gott hat seine Hand von ihm abgezogen.

Er spricht damit selber den Gedanken aus, durch den seine Richter seine Verurteilung begründet haben. Es ist so, wie sie sagten: Gottes Schutz und Gabe ist nicht mehr bei ihm. Und doch ist das nicht in dem Sinn ein neuer Gedanke, dass er früher in der Art, wie er sich zu Gott verhält, für ihn keinen Raum gehabt hätte. Er hat nie die Sohnschaft in den Machtbesitz gesetzt, sie nie an seiner Stärke und Seligkeit gemessen. Sein ganzes Verhalten beruht darauf, dass ihm die Sohnschaft an einer tieferen Stelle entstand, an der Willensgemeinschaft mit Gott, und diese erträgt auch die Abwesenheit der göttlichen Macht und Gabe, und zerreisst auch in der Verlassenheit von Gott nicht. Darum betet er auch jetzt mit dem messianisch verstandenen Psalmwort, als der, für den die Schrift auch in dem geschrieben ist, was sie als die tiefste Not des Gerechten beschreibt, und er hebt nicht einen Psalmvers heraus, der von der Verschuldung des Betenden redet und darüber klagt, dass er Gott verlassen habe. Die Gewissheit, Gott gehorsam zu sein, bestimmt auch jetzt sein Gebet. Er leidet als der Gerechte, und fragt darum klagend, warum Gott ihn verlassen habe. Das ist in seinem Sterben das Schwere, dass er sich an Gott halten muss, obgleich Gott seine Kraft und Hilfe ihm entzieht.

Lukas hat dagegen Worte, die Jesu Vergeben und Christusamt auch in der Todesstunde zeigen, die Bitte für die, die ihn kreuzigen, und die Verheissung für den, der neben ihm am Kreuz starb. Wie er die Passionsgeschichte

mit der Bekehrung des Zachäus beginnt, so schliesst sie mit der des Gekreuzigten; zwischen beiden Handlungen Jesu liegt die Preisgabe Jerusalems, das am Tag des göttlichen Gerichts wie dürres Holz aufflammen wird. So machen sich Gottes Gericht und Gnade im Kreuz Jesu offenbar. Er hebt aus der fallenden Gemeinde die Einzelnen heraus, nicht Gerechte, sondern Versuldete, denen er dadurch zum Helfer wird, dass sie reuig an ihn glauben. So offenbart er die vollkommene Gnade. Ob Israel verblendet ist und der Tempel fällt: den Zöllner zu retten und den Schächer mit sich ewig zu vereinen, das ist sein Beruf und seine Seligkeit in der Kreuzesnot. Ich kann das nicht für einen Mythos halten. Er war so.

Eine Spannung gegen die Gottverlassenheit ergäbe sich nur dann aus der Verheissung: du bist heute noch bei mir im Paradies, wenn sich in jener sein Schuldbewusstsein enthüllte. Dann freilich wäre es vorbei mit der Verheissung, die andern das Paradies erschliesst, vorbei mit der Versöhnermacht, die gewiss ist, dass sein Wille genügt, um den Versuldeten in die Gnade des Vaters einzusetzen. Durch sein Gebet sträubt sich aber Jesus nicht gegen Gott und wirft die Gewissheit nicht weg, dass er ihn an das Kreuz geführt habe und dass er im Sterben ihm gehorsam sei. Darin besteht ja nach seinem Wort das schwerste, schmerzvollste Stück seines Leidens, dass ihn Gott dem Tod übergibt. Darum hat er auch, sowie die Bitte an ihn gerichtet wird, die Gewissheit, dass er sie erhören kann.

Mit den letzten Augenblicken verbindet Lukas denjenigen Psalmvers, der wie kein anderer zum Gebet eines Sterbenden sich eignete, Ps. 31, 6. Hier kann man eher daran denken, dass das durch die Schrift gegebene Bild, wie ein Frommer sterben dürfe, den Passionsbericht beeinflusst habe. Die Schlichtheit der Darstellung bleibt aber jedenfalls ein wichtiges Zeugnis für die Art, wie Jesu Ende in der Erinnerung der Jünger stand. Er sucht keine besondere Gebetsform, begehrt auch keinen besondern Gnadenerweis. Mit dem Psalmwort formt er seine Bitte, und was er bittet, ist, dass der Vater seinen Geist, der jetzt von ihm weicht, in seine Obhut nehme.

Johannes erhebt die Gestalt des Sterbenden ganz über die bewegte Umgebung des Kreuzes und richtet den Blick einzig auf ihn. Durch das letzte Wort Jesu an seine Mutter

und an Johannes löst sich der Sterbende aus den tiefsten Beziehungen, die ihm sein irdisches Leben gebracht hat. Die schmerzhafteste Seite am Sterben wird dadurch sichtbar; denn nun brechen die irdischen Bande. Auch das Wort: »Ich dürste« verdeutlicht die peinliche Not des Sterbenden. Dann spricht nur noch im Gefühl des nahenden Todes ein kurzer Ruf die Gewissheit aus, dass er seine Sendung vollendet und überwunden habe.

Vom Gesichtspunkt des Griechen, und man darf wohl sagen: vom Gesichtspunkt des Menschen aus wäre aus der Poesie der Passionsgeschichte Tragik geworden, die den gegen den Schmerz sich empörenden Willen und seine Überwältigung durch das Schicksal zeigt. Davon findet sich in der Art, wie sich die Jünger das Bild des Gekreuzigten anschaulich machten, keine Spur. Der Schmerz wird empfunden und versichtbar, aber der Wille Jesu ist mit ihm völlig geeinigt; er lehnt sich gegen das Leiden nicht auf; er will es, trägt es und vollendet es. Das poetische Element im Kreuzesbild hat darum Unvergleichlichkeit, weil es den darstellt, der mit ganzer Seele litt. Das wäre unmöglich gewesen, wenn nicht die Jünger ganz mit dem Kreuz Jesu versöhnt gewesen wären, und dies war wieder nur dadurch möglich, dass sie in ihm die Gnade Gottes und die Liebe des Christus sahen.

Darum zeigt auch der Passionsbericht am Ende Jesu bis in die kleinen Umstände hinein Gottes Fügung, so dass sich eben jetzt, wo Gott ihn in den Tod gibt, die Obmacht der göttlichen Regierung in allem offenbart. Dahin gehört, dass er nicht allein gekreuzigt wird, dass seine Kleider verteilt werden und um seinen Rock gelost wird, was man ihm zu trinken gab, wie Pilatus seine Schuld formuliert und ihn dem Volk als Menschen bezeichnet, wie die Ältesten spotten und Jesus selber betet, die Verdunklung der Sonne, der Riss im Vorhang des Tempels, das Erbeben der Erde und die Weise, wie sein Leichnam vor der Zerstörung bewahrt und ihm das Grab bereitet wird. Von der Schwere seines Endes geht dadurch nichts ab; diese begründet vielmehr, dass alle einzelnen Umstände für die Jünger diese Wichtigkeit erhalten, als Zeugen dafür, dass Gott ihm diesen Ausgang bereitete und alles nach seinem Willen geschah.

## XII.

### Die Ostergeschichte.

#### 1.

#### Ob es eine Ostergeschichte gibt.

Nachwirkungen Jesu treffen wir reichlich an, nicht nur im Kreis seiner Gefährten, sondern bis zur Gegenwart. Allein Nachwirkungen sind noch keine Fortsetzung seiner Geschichte, da zur Geschichte die Tat gehört, diejenige Wirkung auf andere, die die Person selbst durch ihren Willen erzeugt.

Der einfachste Weg, die Ostergeschichte unter die Nachwirkungen Jesu einzureihen, scheint der zu sein, den Osterbericht als Legende zu deuten. Dass die Poesie, die mit ihm entsteht, ihre grosse Feinheit hat, braucht der, der diesen Gedanken vertritt, nicht zu bestreiten. Eine grobe, unsaubere Legende liegt hier nicht vor, vielleicht aber doch nur eine Legende, eine Vorstellungsreihe, die das Dogma aus sich selbst erzeugt. Weil die Jünger glauben: Jesus sei und bleibe der Christus; er lebe fort und stehe mit ihnen in Verbindung, so entstehe aus diesem Gedanken die Erzählung. Von einer Notwendigkeit, dass sich die Legende bilden »musste,« wird zwar ein besonnener Historiker nicht sprechen. Denn eine Notwendigkeit, dass sich der Glaube an den Christus forterhalten musste, wenn er durch das Kreuz widerlegt war, gibt es nicht. Doch viel von Notwendigkeiten zu reden, ist Sache der Träumenden; nur sie erheben den Anspruch, die Bedingungen, die einen Vorgang hervorbrachten, vollständig zu übersehen. Die historische Aufgabe ist gross genug, wenn sie in der Wahrnehmung des Geschehenen besteht. Dass die Jünger nicht nur den Geist Jesu zum Vater versetzten und auch über die Erwartung seiner Wiederkunft hinausgingen, wird diese Theorie damit in Verbindung bringen, dass für die Vollendung der Gemeinde die Auferstehungslehre feststand. Daraus ergebe sich der Schluss, dass der Christus schon jetzt den Lebensstand besitze, den in Gottes Reich alle erlangen, und »der Erstling der Entschlafenen« geworden sei.



Diese Theorie streicht aber mit den Evangelien auch die Aussage des Paulus. Denn bei Paulus entstand der Satz, dass Jesus auferstanden sei, nicht nur als Legende aus einer irgendwie sonst schon in ihm befestigten Theorie, sondern daraus, dass er ihn sah. Keine Deutung, die wir diesem Satz geben mögen, führt uns zu einer Dichtung; immer stellt er uns vor Geschehenes, vor sein Erlebnis. Paulus hat aber nicht einzig sich den Anblick Jesu zugeschrieben, den andern Aposteln nicht, vielmehr von sich nur dasselbe ausgesagt, was er bei den andern fand, und sich durch den ihm gewährten Anblick ihnen gleichgestellt. Da uns die Bekehrung des Paulus in die Anfänge der Gemeinde zurückführt, so ist durch seine Aussage festgestellt, dass die Ostergeschichte von Anfang an als das Erlebnis der Apostel erzählt worden ist und nie in der Erklärung bestand: Jesus »müsse« auferstanden sein, sondern als Zeugnis auftrat: sie hätten ihn gesehen.

Dies machen die evangelischen Berichte dadurch sichtbar, dass sie den Verkehr des Auferstandenen mit den Jüngern lokalisieren. Diese Begrenzung erhielt er nicht bloss vom Christusgedanken aus. Postulate, die unabhängig von Erlebnissen aus diesem schliessen: Jesus müsse auferstanden sein und sich offenbart haben, tragen keine Begrenzung in sich. Die Ostergeschichte hat aber nie so gelautet, dass sich Jesus von Zeit zu Zeit zeige. Niemand, der in die Gemeinde trat, wurde verheissen: er werde in dieser Zeit den Christus sehen, so dass etwa der Gedanke vorhanden wäre: er könnte einmal auch in die zu Korinth versammelte Gemeinde treten. Aus dem Obersatz, aus dem nach dieser Theorie die Ostergeschichte entstehen soll, würde sich dieser Satz ebenso richtig ableiten lassen, als der: er sei den Jüngern in Jerusalem oder am See von Tiberias erschienen. Die Begrenzung der Ostergeschichte ist nur durch den Verlauf der Ereignisse erklärbar. Als keine Wahrnehmungen des Auferstandenen mehr eintraten, wurden auch keine solchen postuliert und erdichtet, und eine Legende, die zur Erweisung seiner Messianität Erscheinungen konstruierte, entstand notorisch nicht. Diese Gestalt hat aber der Osterbericht von Anfang an; denn er trat immer als das »Zeugnis« derer auf, die die Ostertage erlebt haben. Sowie die Ostergeschichte auf das Zeugnis gestellt ist, ist sie lokalisiert.

Die Kraft, die die Ostergeschichte hervorbringt, ist nach dieser Theorie der »Glaube.« Er muss aber, um etwas hervorbringen zu können, zuerst vorhanden sein. Wer die Ostergeschichte streicht, wird aus Jesu Wirken auch das Wunder, wahrscheinlich auch den königlichen Willen streichen und nur einen Moralisten oder einen Apokalyptiker zulassen mit Bruchstücken von Gedanken, die sich von denen seiner Zeitgenossen wenig unterscheiden, über die nun vollends mit mächtiger Gegenwirkung durch das Kreuz der totale Zusammenbruch kam. Dennoch war er einige Wochen später für seine Gefährten der Christus, um den sich eine Gemeinde mit einem Glaubensstand sammelt, dessen Echtheit sie dadurch bewährt, dass sie in ihm denkt, will und handelt, weshalb weder die Judenschaft sie unterdrücken, noch das Griechentum sich ihrer erwehren kann. Hier ist Geschichte geschehn und diese bedarf zu ihrer Bewirkung Kräfte, nicht Legenden. Und auch dann, wenn diese Theorie dem verständigen Interesse gehorcht, das ihr verbietet, Jesu Geschichte zu entleeren, und ein festes messianisches Zeugnis in seinen Mund legt und ihn mit einer Anzahl halb und halb wunderbarer Vorgänge umkränzt: immer bringt dem allem das Kreuz den vernichtenden Schlag. Die Jünger arbeiten aber nicht mit Erinnerungen an die grossen Ereignisse, die nun der Vergangenheit angehören, sondern reden als Apostel. Sollten sie wirklich als die Apostel dessen aufgetreten sein, von dem sie nur zu sagen hatten: er sei gekreuzigt worden? Diese Vorstellung wäre eine der wunderlichsten Missbildungen, die die konstruierende Konjektur je geschaffen hat.

Der Notwendigkeit, den Übergang vom Kreuz zur Begründung der Gemeinde nicht durch Poesien und Theorien, sondern durch eine die Ostertage füllende Reihe von Ereignissen herzustellen, gehorcht diejenige Deutung der Ostergeschichte, die in ihr Visionen sieht. Auch sie stellt sie noch unter die Nachwirkungen Jesu und lässt die Fortsetzung seiner Geschichte über den Tod hinaus nicht zu, unterscheidet sich aber von der Legendentheorie dadurch, dass sie mit Erlebnissen der Jünger rechnet und damit den Boden der Geschichte betritt, nur nicht derjenigen Jesu, sondern derjenigen der Jünger. In ihnen sollen die Bedingungen zu diesen Vorgängen liegen, so dass sie aus ihren Wünschen und Stimmungen entstehen. Sie begehren, dass Jesus nicht

tot sei, wollen, dass er auferstanden sei, und verlangen nach seinem Anblick. Daraus seien diese Wahrnehmungen entstanden, nur mit subjektiver Verursachung, aber in einer Plastik, die sie für ihr Bewusstsein vor ein Reales stellte und zur Aussage ermächtigte: sie hätten ihn gesehn.

Zur Unterstützung des Gedankens kann angeführt werden, dass sich auch später im Leben der Apostel Visionen finden, so dass eine gewisse Disposition zu solchen in ihnen angenommen werden könne. Auch müsse Jesu Kreuzigung die Jünger aufs tiefste aufgeregt haben;<sup>1)</sup> in einer ruhig abwägenden, zu nüchterner Beobachtung fähigen Stimmung seien sie damals nicht gewesen, am wenigsten die Frauen, die an der Ostergeschichte einen grossen Anteil haben. Allerdings zeigen unsre Berichte von einer solchen Leidenschaftlichkeit der Affekte nichts, sondern haben ihr Merkmal an einer feierlichen Ruhe, wie sie der Gewissheit entspricht. Das sei aber erst die Stimmung der spätern Zeit, die sich an den Auferstehungsgedanken gewöhnt habe und ihn nun wie eine gesicherte Tatsache behandle. In die Ostergeschichte seien die Jünger zwischen Verzweiflung und Hoffnung schwankend eingetreten mit dem Unvermögen, den Glauben fahren zu lassen, im Blick auf Jesu frühere Worte und Taten, und mit dem Unvermögen, ihn zu behalten, im Blick auf seinen Tod; und aus diesem Wogen der Affekte träten dann die Visionen heraus, die dem Zweifel das Ende bereiten, für die Jünger Erlebnisse von höchstem Wert, obgleich sie nur in ihrer Subjektivität begründet seien. Diese Deutung der Vorgänge hat gegen sich, dass sie so, wie sie uns erzählt werden, keine Visionen sind, sondern, wenn solche vorausgesetzt werden, ihre jetzige Form nur durch eine absichtliche Umformung erhalten haben, die ihren visionären Charakter verwischt. Paulus hat hier nicht anders geurteilt als die andern Jünger. Er unterscheidet die spätern visionären Erlebnisse von seinem Anblick Jesu, der ihn zum Apostel macht, genau so, wie Johannes das visionäre Schauen Jesu, das er auf Patmos erlebte, von den Begegnungen mit dem Auferstandenen unterschieden hat. Auch Paulus schliesst die Reihe der Zeugen, die den Auferstandenen sahen, und fügt zu ihnen nur noch denjenigen

<sup>1)</sup> Für die tiefe Erregung der Jünger kann die Angabe als Beleg dienen, dass sie in den Ostertagen nicht einzig Jesus, sondern auch andere Tote auferstanden sahn, Matth. 27, 53.

Anblick Jesu hinzu, der ihm selbst gegeben worden ist.<sup>1)</sup> Das hat nicht den Sinn, dass es nicht »Offenbarungen« des Herrn fortwährend geben könnte, die ihn den Seinen in der Vision nahe bringen, da die Wirksamkeit des Geists dadurch nicht beschränkt sein soll. Die Vision und die Ostergeschichte werden aber auf das bestimmteste unterschieden; diese bleibt auf die Tage nach dem Tod Jesu und daher auf die beschränkt, die Jesus begleitet haben.

Dem entspricht der Inhalt der Berichte. Soweit das leere Grab in die Vorgänge hineingreift, sind sie von vornherein nicht als Visionen gedacht. Diejenigen Berichte, die nicht am Grab ihren Ort haben, wie die Erscheinung Jesu vor den Zwölfen oder vor den beiden, die nach Emmaus wandern, oder am See von Tiberias, sind es ebensowenig, weil sie immer eine Mehrzahl von Jüngern gleichzeitig und gleichartig am Akt beteiligen. Was der eine sieht, sehn die andern auch; was der eine hört, wird von allen vernommen. Wer hier von Visionen spricht, die mehrere gleichzeitig haben, entstellt die Berichte, da diese nicht erzählen, dass mehrere Jünger das Bild Jesu gleichzeitig in sich trugen, sondern dass sie, als sie den Herrn schauten, gleichzeitig nicht bloss ihn, sondern auch einander und die Welt sahen und miteinander in Verkehr standen und zusammen handelten. Solche gleichzeitige Visionen werden sehr geheimnisvoll.

Die Berichte sind so gehalten, dass die Gestalt Jesu so objektiv, wie jede andere Wahrnehmung vor die Jünger tritt, ohne dass sie voneinander oder von der Welt abgeschieden werden, vielmehr so, dass ihr ganzes Bewusstsein seine natürliche Formation behält. Der Auferstandene bleibt freilich für sie ein Geheimnis, was die Berichte stark betonen; er gehört in eine andere Ordnung der Dinge hinein, und kommt und geht, wie es der nicht kann, der in die Natur hineingestellt ist. Aber dadurch machen die Berichte die Begründung des Vorgangs jenseits des Seelenlebens der Jünger nicht zweifelhaft.

Die Visionstheorie muss darum zur Legende zurückgreifen und annehmen: die Überlieferung der Gemeinde habe die ursprünglichen Ostererzählungen preisgegeben und an deren Stelle neue geformt, die kaum noch mit jenen in Zusammenhang stehen. Dieses Resultat soll durch apolo-

<sup>1)</sup> 1 Kor. 15, 1—11.



getische Motive herbeigeführt sein. Allein diese Umformung der Berichte kann nicht erst in eine spätere Zeit verlegt werden, weil schon Paulus nicht eine aus Visionen bestehende Ostergeschichte erhalten hat. Ihm ist gesagt worden: Jesus sei »den Zwölfen,« dann »mehr als fünfhundert Brüdern,« dann »allen Aposteln« erschienen; ihm wurden also wegen der Gemeinsamkeit des Vorgangs, die die Jünger vereint in die Berührung mit dem Herrn bringt, nicht Visionen erzählt.

Gleich nach den Visionen müssen also nach dieser Theorie aus ihnen entgegengesetzte Effekte entstanden sein: der Glaube an die Auferstehung Jesu entstand durch sie; gleichzeitig reichen sie aber dazu nicht aus, sondern lassen die Empfindung zurück: um der Lebendigkeit Jesu gewiss zu sein, brauche es mehr als eine Vision; demgemäss soll man die Erinnerung an sie durch andere Berichte ersetzt haben. Schafft sie Glauben, indem sie den Jüngern als die Offenbarung des Christus gilt, woher stammt dann der Zweifel? Haftet an ihr der Zweifel, wie so erzeugt sie die Verkündigung des Auferstandenen?

Dieser Frage will die Erwägung gerecht werden, dass es einen Unterschied ergebe, ob der Glaube im Jüngerkreis selbst entstehe, oder ob er vor andern vertreten und ihnen bewiesen werden müsse. Für die Jünger selbst habe die Vision ausgereicht, vor den gegen sie kritisch gestimmten Hörern hätten sie ihre Unzulänglichkeit empfunden; für sie habe man sich auf das leere Grab berufen, und ihnen nicht von der Vision gesprochen, die Petrus gehabt habe, die doch Paulus als die erste Wahrnehmung des Herrn bezeichnet, weil das, was ein einzelner zu sehen meinte, für andere keine ausreichende Beweiskraft habe; deshalb werde gleich die Apostelschar um den Auferstandenen versammelt. Wir hätten deshalb den Auferstehungsbericht nicht mehr so, wie er den Glauben geschaffen habe, sondern so, wie er für die grosse Christenheit präpariert sei, damit er ihr eine möglichst einleuchtende Sicherheit verschaffe.

Diese Unterscheidung eines ursprünglichen Glaubens von dem, den der neutestamentliche Bericht begründen will, macht auf eine Tatsache aufmerksam, der die Visionshypothese nicht gerecht wird. Der Unterschied zwischen einem Glauben, der durch die Vision entsteht, und dem, den die Jünger vertreten, ist so tief, dass der eine aus dem andern nicht entstehen kann. Mit der Vision ist das Bewusstsein immer

verbunden: sie gehöre in die inwendige Geschichte dessen, der sie erlebt; sie steht als sein eigner psychischer Zustand vor ihm. Wird sie zum Grund seines Glaubens, so ist dieser auf das begründet, was der Glaubende in sich selbst empfindet, wahrnimmt und will. Hierin sucht der neutestamentliche Glaube gerade nicht seinen Grund. Hätte sich den Jüngern der Glaube an Jesus als das Produkt der inwendigen Bewegungen ihrer Seele dargestellt, dann wäre aus der Kirche eine Versammlung von Mystikern geworden, die sich damit beschäftigen, in sich den ekstatischen Zustand herzustellen, durch den auch ihnen der Christus sichtbar wird.<sup>1)</sup> Aber dieser Gedanke: es sei der Beruf der Christenheit, ihre Affekte so zu steigern, dass daraus der Anblick Jesu entstehe, und darin begründe oder vollende sich die Heilsgewissheit, ist mit der urchristlichen Geschichte nicht verwoben. Die Jünger haben beim Glauben mit nüchterner Verwendung des Wahrheitsgedankens immer und einzig daran gedacht, dass ihnen das Geschehene zeige, was Gott sei und tue, so dass die Objektivität der vollendeten Tatsache ihrer Überzeugung die Basis und ihrem Willen das Ziel darreicht, aus dem sich ihr inneres Leben mit Gehalt erfüllt. Durch die Ostergeschichte erhalten die Jünger nicht die Tendenz, sich in ihr Inneres zurückzuziehen und hier die Offenbarung Gottes zu suchen, die ihnen der Weltlauf versage, sondern durch sie erhält umgekehrt ihr Leben in dem von aussen an sie herantretenden Ereignis seinen Grund und seine Kraft. Eben darum gilt ihnen der Glaubensakt als das, was die ganze christliche Frömmigkeit trägt. Stammte die Überzeugung der Jünger: sie hätten Jesus nach seinem Tod wieder gesehen, aus visionären Zuständen, so müssten sich die Konsequenzen dieses Vorgangs am ganzen Bestand der Frömmigkeit zeigen mit dem Erfolg, dass wir statt des Christentums eine Religion bekämen, bei der der Mensch sich selbst irgendwie zu Gott hinaufbewegt.

Diese Deutung der Ostervorgänge bringt sie auch zur Weise, wie die Jünger handeln, in einen scharfen Gegensatz. Wer von der ansteckenden Kraft der Vision spricht, die imstand gewesen sei, mehrmals sämtliche Apostel miteinander und schliesslich auch eine grosse Versammlung in die Ekstase zu versetzen, legt eine leidenschaftliche Erhitzung des

---

<sup>1)</sup> Vgl. S. 469. 470.

Empfindens in die Jünger hinein, die den Gang ihrer Arbeit unmöglich macht. Sie bewähren in dieser eine grosse Ruhe, wie sie der Gehorsamsregel entspricht, unter der ihr ganzes Verhalten steht. Dafür ist ihre Missionspraxis nicht der einzige, aber ein deutlicher Beleg. Sie weiss von einem stürmischen, leidenschaftlichen Ausrufen der Messianität Jesu nichts. Man benützt mutig die Gelegenheit und schweigt auch vor dem Synedrium nicht, dringt aber nicht in dieses ein, etwa um dem Hohenpriester vorzuhalten: er habe den Christus umgebracht usf. Zu dieser entschlossenen Festigkeit, die tut, was die Lage erfordert, kommen wir nicht mehr, wenn die Anfänge der Gemeinde mit einer Aufgeregtheit verwoben sind, die mehrere Hunderte miteinander in eine Vision hineintreibt. Auch am Osterbericht müssten sich ihre Folgen zeigen; er ist aber durch seine reine Ehrfurcht, mit der er das Wunder verhüllt, und durch die Sammlung des Interesses auf die den Jüngern gegebene Dienstpflicht zu aller Schwärmerei das volle Gegenteil.

Das Bestreben, für die Spätern eine brauchbarere Ostergeschichte herzustellen, als die, welche die an ihr Beteiligten besaßen, ist an der Fassung unsrer Dokumente nirgends aufzuzeigen. Der Paulinische Bericht zeigt, dass der Osterbericht von Anfang an wesentlich reicher war, als die Schlussworte der Evangelien. Von einem Versuch, die Zeugen für Jesu Auferstehung möglichst vollständig aufzuführen, alle Erweisungen des Auferstandenen zu notieren und dadurch die Sicherheit des Berichts zu verstärken, kann keine Rede sein. Wenn solche Motive einwirkten, warum fehlt die Erscheinung Jesu vor den fünfhundert Brüdern, deren apologetischer Wert für den evangelischen Bericht nicht kleiner als für Paulus war, falls er durch apologetische Erwägungen geleitet wird? Die Abweichungen der Texte voneinander und die Schwierigkeit, sie zusammenzufügen, stellen fest, dass keine apologetische Kunst an sie gewendet worden ist. Sie sind in ihrer Unvollständigkeit und in ihren Beziehungen zu den persönlichen Motiven der Erzähler mit dem vor der Passion stehenden Bericht gleichartig, so dass ihnen zu der von den Jüngern erlebten Geschichte dieselbe Beziehung wie diesem gegeben werden muss.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Der starke Unterschied im Osterbericht, der dadurch entsteht, dass Matthäus die Begegnung Jesu mit den Jüngern nach Galiläa, Lukas

Das Bewusstsein, dass die Jünger mit der Auferstehung Jesu etwas Unglaubliches erzählen, spricht sich in allen Berichten dadurch aus, dass die Jünger selber als die Zweifelnden beschrieben sind, die nur mühsam zur Gewissheit kommen, dass sie ihn wirklich sehen. Unter den in Galiläa versammelten Jüngern sind solche, die zweifelten, als ihnen Jesus erschien. Markus sagt von den Frauen, dass sie die Osterbotschaft den Jüngern nicht zu sagen wagten. Die nach Emmaus Wandernden halten sie für unglaublich, und Johannes hat denselben Vorgang an Thomas ergreifend dargestellt. Auch der jüngere Bericht, der jetzt zum Abschluss des Markus verwendet ist, betont den Unglauben, mit dem die Jünger zuerst vor Jesus stehn.<sup>1)</sup> Darin kann man eine apologetische Absicht sehn, weil damit dem Verdacht begegnet ist: die Jünger hätten sich die Erscheinung Jesu eingebildet, weil sie nach ihr bekehrten; ihr Wunsch habe ihnen ihre Botschaft eingegeben. Dagegen betonen die Berichte, dass die Jünger selber vom Vorgang überrascht sind, gegen seine Anerkennung sich sträuben und ihn nur darum glauben und verkündigen, weil sie von der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu überführt worden sind. Diese Art von Apologetik gibt aber keinen Anlass zum Verdacht. Sie lehnt das Verfahren, das die Visionshypothese den Jüngern zumutet, ausdrücklich ab. Damit ist nun aber auch die apologetische Kunst der Erzähler zu Ende, weil im übrigen die Form ihres Berichts völlig von der Voraussetzung abhängig ist: jeder in der Gemeinde wisse, dass die Überzeugung der

---

nach Jerusalem stellt, macht nicht die Reflexion auf neue Motive nötig, die sonst bei der Darstellung Jesu nirgends hervorträten. Die Ablösung der Jünger vom heiligen Boden Jerusalems ist bei Matthäus ein deutlich zu beobachtendes Ziel; ihm dient schon der Bericht über die Verpflanzung Jesu nach Nazareth, über seinen Rückzug nach Kapernaum und die Beschränkung des Verkehrs mit Jerusalem auf die Tage der Passion. Dazu kommt nun als Abschluss, dass der Auferstandene die Jünger aus Jerusalem zurück nach Galiläa schickt und von dort zu allen Völkern sendet. Bei Lukas hat dagegen der Schluss des Evangeliums einen Vorblick auf die Arbeit der Apostel in sich: Jesus stellt seine Jünger nach Jerusalem, damit sie dort seine Gemeinde sammeln und von dort zu den Völkern gehn. Zum Verdacht: es solle durch die Verlegung der Erscheinungen nach Jerusalem die glaubenslose Flucht der Jünger nach Galiläa verdeckt werden, geben die Texte keinen Grund.

<sup>1)</sup> Matth. 28, 17. Mark. 16, 8. Luk. 24, 22—24. Joh. 20, 25. Mark. 16, 11. 13. 14.



Jünger von Jesu Auferstehung feststehe und keiner Schwankung unterliege. Sie wird den Lesern daher nicht durch besondere Mittel gesichert, sondern bildet in derselben Weise, wie die andern Stücke, einen Teil des Evangeliums, das durch die Zeugenschaft der Apostel und ihren Wahrheitsernst gesichert ist.

Das gibt einer dritten Erklärungsweise den Vorzug vor der Annahme von Visionen, derjenigen, die nicht eine ekstatische Veränderung des Bewusstseins, sondern die Suggestion mit ihren Illusionen zur Erklärung heranzieht. Sie unterscheidet sich von jener dadurch, dass sie den normalen Vorstellungslauf nicht unterbricht und dem Bewusstsein seine gegebene Formation lässt, und in dieses hinein unter der Wirkung eines objektiven Faktors, z. B. eines starken Willens, Vorstellungen setzt, die vollständig die Art eines normalen Wahrnehmens an sich haben. Diese Theorie hat den Vorteil, dass Vorgänge von der Art, an die sie denkt, nicht zur Mystik, sondern zum Glauben führen und gleichzeitig vielen widerfahren können, sowie die die Illusion schaffende Potenz gleichartig die Aufmerksamkeit vieler beherrscht.

Damit nähert sich aber die Theorie dem Wunder, und dies um so mehr, je mehr sie sich von den krankhaften Prozessen entfernt, mit denen die Visionstheorien rechnen, und je mehr sie in diesen zur Deutlichkeit des Sehens gebrachten Illusionen den Quellpunkt wirksamer und wertvoller Kräfte erkennt, die den Fortgang der Geschichte gestalten. Dadurch, dass diese seltsamen Prozesse in den Jüngern sich vollziehen, wird Jesu Arbeit für sie und nicht nur für sie, sondern für die Welt fruchtbar. Daraus entsteht die Öffnung der Kirche für alle Völker, das Absterben des Heidentums in der gesamten hellenischen Welt, der Sieg der christlichen Willensnormen im öffentlichen Bewusstsein grosser Völker. Wer hierin Werte erkennt und irgendwie einen Gottesgedanken in sich trägt, wird auch jene seltsamen Suggestionen nicht abseits von der göttlichen Regierung entstehen lassen, vielleicht sogar nicht ohne die Mitwirkung des Christus selbst, und so entsteht jene Betrachtungsweise, die an dem unklaren Stichwort »objektive Vision« ihr Merkmal hat.

Sie meint: die Bedingungen, die in den Jüngern ein Sehen des gegenwärtigen Christus hervorbrachten, seien durch die göttliche Regierung geordnet und gäben dem Vor-

gang den Wert einer göttlichen Offenbarung; sein Bild solle in ihnen entstehen, allerdings nur sein Bild, aber so, dass die Jünger hier keine Unterscheidung vornehmen konnten, die sein Bild von ihm trennte, sondern aus dem Verlauf der Ereignisse nur den Schluss ziehen konnten: er habe sich ihnen wieder gezeigt.

Vom Bericht der Jünger weicht diese Deutung der Ostergeschichte dadurch ab, dass sie das, was an ihr die Natur berührt, streicht. Vom Leib Jesu und seinem leeren Grab sei hiebei nicht zu sprechen. Sie zieht sich ausschliesslich in die Sphäre des inwendigen Geschehens zurück, doch so, dass in dieses ein von aussen und oben kommender Anstoss hineinwirke. Die Abweichung dieser Theorie vom neutestamentlichen Satz hat nicht historische, sondern dogmatische Gründe; sie ergibt sich aus den Gedanken, die sich der Historiker über das Ende des menschlichen Leibs und das Verhältnis des inwendigen Lebens zur Natur macht. Ihre Erörterung führt daher über die geschichtliche Betrachtung hinaus. Für diese ist, damit nicht eine Umformung der Geschichte an das eigne Bewusstsein entstehe, nur hervorzuheben, dass das, was diese Deutung als Illusion der Subjektivität des Schauenden zuteilt, für die religiöse Geschichte der ersten Christenheit eine ernsthafte kausale Kraft besass. Es war für diese wesentlich, dass die Jünger den Ausgang Jesu nicht als eine Versetzung in ein Jenseits, nicht als Preisgabe der irdischen Sphäre verstanden, so dass er nur als »Geist« ohne Zusammenhang mit seiner irdischen Art fortlebe, sondern dass sie in seiner Auferstehung die Vollendung, damit aber auch die Erhaltung seines ihr vorangehenden Lebens sahen. Während alle Visionstheorien einer dualistischen Tendenz offen sind, da sie das Natürliche der Vernichtung anheimgeben und die Verklärung durch die Ausscheidung des Irdischen geschehen lassen, ergab der Ostergedanke der Jünger, nach dem der Christus an seinem ganzen menschlichen Bestand mit Einschluss seines Leibs die belebende und verherrlichende Wirkung Gottes erfuhr, jenen vollendeten Glauben, der sich in der Natur und im Verkehr mit dem irdischen Stoff und in den durch den Leib bedingten Verhältnissen von Gott nicht geschieden weiss, sondern in diesen Relationen zugleich die Verbundenheit mit Gott besitzt. Das hat für die Gestaltung der Hoffnung Bedeutung,

die sich nun das Endziel des Menschen und der Welt nach dem des Christus denkt und deshalb nicht nach Unsterblichkeit mit der Trennung des Jenseits vom Diesseits verlangt, sondern auf die Vollendung der Welt gerichtet ist, die der Menschheit mit Einschluss der sie tragenden Natur den Eingang in eine ewige Herrlichkeit gewähren wird. Dafür, dass die Jünger in den Parusiegedanken ein echtes, willensstarkes Hoffen legten, war ihr Ostergedanke eine Voraussetzung. Aber auch für die Art, wie sie die religiöse Aufgabe in der Gegenwart erfassen, war ihr Auferstehungsgedanke folgenreich. Er erhebt das Verlangen über die natürliche Sphäre empor, so dass er über das hinausgreift, was »das Fleisch« berührt, und nicht einzig im natürlichen Prozess das göttliche Wirken sieht. In der Nachfolge des Auferstandenen wendeten die Jünger mit klarer Entschlossenheit ihre Liebe und ihr Wirken auf ein überweltliches Ziel. Da sich aber dieses infolge ihres Ostergedankens zu ihrem jetzigen Lebensstand nicht nur in einen Gegensatz stellt und ihm nicht die Vernichtung, sondern die Vollendung bringt, so behielt ihr Supranaturalismus in allen Verhältnissen eine nüchterne, für die Wirklichkeit offene Natürlichkeit. Gegen alle Tendenzen, die sich den Himmel dadurch zu öffnen versuchen, dass die Erde verachtet wird, und den Geist dadurch zu stärken meinen, dass das natürliche Leben zertreten wird, und Gott dadurch ehren wollen, dass der Mensch entehrt wird, war der Auferstehungsgedanke ein starker Damm.

## 2.

**Der Grundriss der Ostergeschichte.**

Einen Bericht über Jesu Auferstehen geben die Jünger nicht; sie haben nicht erzählt, wie Jesus zum neuen Leben erwacht sei und seine Grabkammer verlassen habe. Es zeigt sich wieder an einem wichtigen Punkt, dass hier die Phantasie nicht unbeschränkt walten darf. Dem, der dichten wollte, bot der Auferstehungsakt ein ergreifendes Thema, und zuchtlose Darsteller der evangelischen Geschichte, wie der unter dem Namen des Petrus Schreibende, haben auch sofort diese Lücke am Bericht der Jünger ausgefüllt; während sie selbst, sowenig als in der Weihnachtsgeschichte oder im Bericht über Jesu Wunder, den Versuch machten, den schöpferischen

Akt, durch den Gott Leben gibt, zu erklären. Sie halten sich von dem zurück, was Gottes ist, und sprechen von dem, was sie erlebt haben.

Gemeinsam ist weiter allen Berichten, dass die Ostergeschichte die Wirksamkeit Jesu nicht über seinen Jüngerkreis hinaus erweitert. Zu denen, die er vorher berufen und in seine Gemeinschaft gestellt hatte, kommt er wieder als der Auferstandene. Wer seinen eignen Schlüssen traut, wird erwarten, dass die Ostergeschichte die irdische Arbeit Jesu überbiete und dadurch beschatte, vor allem Jesu Kreuz, das nun neben der Herrlichkeit des Auferstandenen vergangen sei und vergessen werden könne.<sup>1)</sup> Aber auch die Erinnerung an die vorangehende Wirksamkeit Jesu hätte vom Ostergedanken aus leiden können, da der Moment der vollen Offenbarung Gottes nun erst eingetreten sei, als er in der Herrlichkeit des ewigen Lebens bei den Jüngern stand. Jetzt erst sei er der vollgültige Zeuge der göttlichen Gnade und des göttlichen Willens. Eine solche Wirkung ging von der Ostergeschichte nicht aus. Derjenige Teil der Geschichte Jesu, der innerhalb der irdischen Lebensbedingungen verlief, wird durch seine Auferstehung bestätigt, nicht entwertet, zu ihrem Erfolg gebracht, nicht überboten. Erst die Gnosis hat Evangelien geschaffen, die den Verkehr des Auferstandenen mit seinen Jüngern zu ihrem Hauptpunkt machten, und sein Leiden und Lehren als nur vorbereitend zurückschoben, da er ja damals noch mit Natürlichkeit behaftet und durch die irdischen Verhältnisse bestimmt gewesen sei. Vom Jüngerkreis Jesu ist der gnostische Gesichtspunkt nie zugelassen worden, sondern für sie erhielt seine vorangehende Wirksamkeit und sein Kreuz durch seine Auferstehung die göttliche Bestätigung und Vollendung und blieb darum die Basis, auf der ihr Verhältnis zu Jesus stand. Dafür war die Voraussetzung dadurch gegeben, dass Jesus seinen Tod zu seinem Heilswerk gerechnet und in ihm die Vollendung seiner irdischen Arbeit erkannt hatte. Hätte er in seinem Kreuz die Vernichtung seines Wirkens gesehen, dann wäre aus der Ostergeschichte eine neue Offenbarung geworden, die den Zusammenhang mit den frühern Ereignissen verlor. Da aber

<sup>1)</sup> Der Passionsbericht enthält ebensoviel Meditation und gestaltende poetische Kraft als der Osterbericht; das belegt, dass die Gemeinde das Kreuzesbild Jesu nicht weniger ernst betrachtete als den Auferweckten.



Jesus durch sein Kreuz seine Sendung vollführt und es in das Evangelium stellt, so verbindet sich auch die Osterbotschaft mit den Erinnerungen an seine irdische Arbeit und ergibt mit ihnen zusammen das Evangelium.

Im Verkehr des Auferstandenen mit den Jüngern erscheint seine Selbstaussage als die grosse Hauptsache, der der ganze Vorgang dient. Er kommt nicht als eine stumme Gestalt zu ihnen, sondern stellt zu ihnen die volle, persönliche Beziehung her, dadurch, dass er mit ihnen spricht. Das, was er ihnen sagt, besteht in der Aussage, die ihn in seiner Sendung durch Gott ihnen erkennbar macht.<sup>1)</sup> Die Handlungen, die dazu kommen, wenn er vor ihnen oder mit ihnen isst, haben denselben Zweck: er tut sich ihnen kund. Mit den Jüngern von Emmaus spricht er über die Verheissung der Schrift und ihr Verhältnis zum Leiden des Christus; doch das war nur Vorbereitung; solange er so mit ihnen spricht, erkennen sie ihn noch nicht. Das Ziel jenes Akts besteht aber darin, dass sie ihn erkennen, und als dieses erreicht war, ging er weg.

So bleibt der Auferstehungsbericht der vorangehenden Wirksamkeit Jesu innerlich gleichartig. Es löst sich auch jetzt kein Dogma von seiner Person ab; dass er vom Vater zu ihnen gesendet ist, das ist die Gegenwart der göttlichen Herrschaft und die Offenbarung seiner Gnade. Ebensowenig wird die persönliche Fassung seines Ziels durch eine eschatologische Unterweisung ersetzt oder durch eine die Kirche ordnende Gesetzgebung. Weder eine Apokalypse noch ein Kirchenrecht entstand in den Ostertagen, sondern was der Selbstaussage Jesu entspricht und auch in der Tat durch sie entstand, das ist der Glaube an ihn. An der Begründung des Glaubens hat der ganze Vorgang sein Ziel und seinen Erfolg; dieser entsteht aus der Wahrnehmung, dass er, den sie von seiner irdischen Arbeit her kennen, jetzt in der Herrlichkeit des ewigen Lebens steht und auch so sich mit ihnen vereint. Johannes hat den innern Wert, den diese Ereignisse für die Jünger besaßen, dadurch verdeutlicht,

<sup>1)</sup> So war es schon im Osterbericht, den Paulus erhalten hat; das Wesentliche des Vorgangs war, dass der Christus sich den Jüngern sichtbar macht; einen gnostischen Charakter hatte seine Ostergeschichte nicht. Darum war auch die Ostergeschichte, die er gehört hat, das letzte Wort der Passionsgeschichte.

dass er die Ostergeschichte bis dahin führt, wo der zweifelnde Thomas an Jesus glaubt, und die ältern Darstellungen ergeben dasselbe Resultat. Der Erfolg der Ostergeschichte war, dass der Glaube für die Jünger nicht mehr bloss ein Ziel war, nach dem sie ringen, sondern in ihnen vorhanden und befestigt ist. Nun ist Jesu Christusamt für sie eine Wirklichkeit; dadurch, dass sie ihn als den Auferstandenen vor sich haben, sind sie dessen gewiss, dass er der Christus ist. Und weil von nun an die Gemeinde mit dem Auferstandenen nicht mehr durch das Sehen, sondern nur durch den Glauben in Verbindung steht, darum sondert sich nun der Glaube von allen andern Erweisungen der Frömmigkeit ab und wird zum Fundament des Christentums.

Das bedeutete die Gewissheit der göttlichen Gnade, jetzt vollends, wo die Passionsgeschichte die Macht der Sünde nicht nur in Israel, sondern auch in den Jüngern ans Licht gebracht hatte. Sie ist vergeben. Der Auferstandene tritt über alle ihre Versündigungen hinweg mit ihnen in Gemeinschaft. Es wird wieder, wie während der irdischen Arbeit Jesu, die Versöhnung mit Gott nicht etwa gelehrt oder definiert, wohl aber bewirkt und empfangen; nicht ihre Notwendigkeit oder ihre Möglichkeit wird nachgewiesen, sondern ihre Wirklichkeit geschaffen. Die Geschiedenheit der Jünger von Gott ist überwunden; denn der Verklärte stellt sich zu ihnen als ihr Freund und hält mit ihnen das Mahl. Das hat Johannes am Verkehr Jesu mit Petrus dargestellt, der ermächtigt wird ihn zu lieben, mehr als die andern, und deshalb mit seinem Hirtenamt beauftragt wird. Das ist aber nicht eine für Petrus allein vorhandene Gabe; für die ganze Jüngerschaft wird der, den die Herrlichkeit Gottes wieder zu ihr sendet, zum Boten des Friedens im Sinn der Versöhnungsgnade.

Zugleich ist die Rechtsbewirkung, die er durch sein Kreuz an Israel und der Menschheit herbeiführt, in der Ostergeschichte bestätigt und vollendet. Die neue Offenbarung erfolgt nicht für Israel; dessen Wille, wie es ihn mit der Kreuzigung des Christus vollbracht hat, wird bestätigt und bestimmt den Gang der Geschichte. Matthäus hat gesagt, dass auch die Häupter des Volks sofort von der Ostergeschichte berührt worden seien, da ihnen die Wächter des Grabes das Geschehene melden. Allein darauf folgt keine Erscheinung des Christus vor dem Synedrium. Der Auf-

erstandene macht seine Jünger zu seinem Eigentum und seine Gemeinde ist von Israel abgelöst.

Mit der Gewissheit der vergehenden Gnade und der in ihr begründeten Erlösung vom Bösem verband sich als Ergebnis der Ostergeschichte jene Gewissheit des Lebens, die ein Merkmal des Neuen Testaments ist, die jauchzende Zuversicht: »Tod, wo ist dein Stachel?« »das Leben wurde offenbar.« Die Gemeinde hat sie von ihrer ersten Zeit an in sich, wie sich sofort an ihrer Martyrfreudigkeit zeigt.<sup>1)</sup> Wie eng die Befreiung vom Todesgedanken mit der Ostergeschichte zusammenhängt, wird darin sichtbar, dass die Gemeinde keine Theorien über die Unsterblichkeit erzeugt, keine Angaben über den Ort der Seelen, nichts, was einem Beweis für die Unsterblichkeit gleicht, der an der Art der Seele die Bedingung und Ermöglichung ihres ewigen Leben zeigt, und dies mitten in einer Tradition, die diese Fragen lebhaft bewegte und mancherlei Stoffe zu ihrer Behandlung darbot. Dennoch wird die Lebensfreude der ersten Gemeinde ausschliesslich durch den Blick auf den Christus begründet und fasst sich in den einen Satz zusammen: da er auferstanden ist, werden wir bei ihm sein. »Durch die Auferstehung Jesu sind wir zum lebendigen Hoffen neu geboren.« Das ist unmittelbar ein Ertrag der Osterereignisse.

Mit der Versichtbarung des königlichen Rechts Jesu ist in allen Berichten die Bestätigung des Apostolats verbunden. Es wiederholt sich auf erhöhter Stufe der Vorgang, den wir bei der ersten Offenbarung des Christus und beim Bekenntnis zu seinem königlichen Amt in Galiläa vor uns haben: neben Jesu königliches Amt wird immer das Botenamt seiner Jünger gesetzt. Bei Matthäus bildet die Sendung der Jünger den Kern des ganzen Berichts. Bei Lukas stellt die Wanderung Jesu mit den beiden Jüngern nach Emmaus ihn als den Tröster der Seinigen dar, der ihnen wieder zum Glauben hilft; aber das Ziel der Ostergeschichte ist auch bei Lukas die Begründung des Apostolats. Bei Johannes dient das Hauptstück seines Osterberichts unmittelbar seinem zentralen Interesse: er zeigt, wie der Auferstandene die Jünger durch den Glauben mit sich vereint und ihnen die Vollmacht zu ihrer Arbeit gibt. Aber auch das zweite Stück mit seinem herzlichen, intimen Ton, wo die Vereinigung Jesu mit den

<sup>1)</sup> Vgl. Apostelg. 7, 55—59.

Jüngern für einen Moment seinen frühern Verkehr mit ihnen auf höherer Stufe erneuert, wo er wieder als ihr Freund bei ihnen ist, für ihre Arbeit sorgt und die Mahlzeit ihnen bereit hält, steht unter dem grossen Amtsbewusstsein des ersten Stücks. Daraus, dass der, der in das ewige Leben eingetreten ist, so mit ihnen Gemeinschaft hält, entsteht für sie die Dienstpflicht mit ihrem absoluten Ernst bis hinaus zum Kreuz oder zu seiner Wiederkunft, und auch die verschiedene Stellung, die die beiden Hauptjünger Petrus und Johannes in der Gemeinde haben, wird vom Auferstandenen geordnet. Bei Paulus ist die Ostergeschichte ausschliesslich unter den Gesichtspunkt gestellt, dass sich Jesus durch sie seine Boten schuf.

Darum wird die Erscheinung Jesu den vereinigten Jüngern zuteil. Die individuellen Züge und die Beteiligung eines grössern Kreises an diesen Erlebnissen werden zurückgedrängt. Paulus nennt nur die beiden Führer der Gemeinde, Petrus und Jakobus, als Empfänger einer besondern Erscheinung, und der evangelische Bericht zeigt, dass der Osterglaube der Gemeinde nicht auf das begründet wurde, was Petrus für sich erlebte, sondern auf das, was Jesus allen Aposteln gab. Seine Auferstehung wird nicht einzig oder besonders durch das Zeugnis des Petrus verbürgt; er vertritt sie zusammen mit dem ganzen Apostolat. Von keinem andern Jünger wird eine besondere Erscheinung erzählt. Die, bei der Thomas glauben lernt, hat ihren Zweck deutlich darin, auch diesen letzten Jünger noch zu gewinnen. Dies wird aber nicht dadurch bewirkt, dass Thomas eine besondere Erscheinung Jesu bekommt, sondern dadurch, dass er sich mit den andern vereint und bei ihnen das Wort erhält, das seinen Zweifel strafft und seinen Glauben schafft.

Die Merkmale des Botenamts, die ihm die vorangehende Wirksamkeit Jesu gab, bleiben alle in Kraft. Die Ausrüstung der Jünger besteht im Glauben an ihn, der jetzt dadurch begründet ist, dass sie ihn als den ewig Lebenden kennen. Ihre Macht verpflichtet sie zum Dienst, den sie dadurch erfüllen, dass sie alle zur Busse berufen. Dazu erhalten sie die Vollmacht, die Sünden zu vergeben und zu richten, da der Bussruf in der neuen Einigung des Menschen mit Gott sein Ziel hat. Als das Mittel, um ihn an alle zu richten, wird ihnen die Taufe gegeben.



Für die religiöse Geschichte der Gemeinde war es wichtig, dass die letzte Erscheinung, die, die Paulus sah, mit den frühern Vorgängen gleichartig blieb. Er sah zwar den Christus als Träger der himmlischen Herrlichkeit im Licht, nicht in der vertrauten menschlichen Art, in der ihn die andern Ostergeschichten zeigen. Aber auch das Erlebnis des Paulus hat seinen Mittelpunkt ausschliesslich in der Selbstbezeugung des Christus. Er erhält durch dieses keine andere Offenbarung als die, die ihm in Jesus den Christus erkennbar macht. Damit ist ihm die Erweisung der Gnade verliehen, die ihn aus seiner Schuld heraus mit dem Christus und mit Gott vereint, und damit ist die Dienstpflicht in eine unlösliche Verbindung gebracht, durch die jede selbstische Ausnützung seines Erlebnisses ausgeschlossen ist. So hat die letzte Erscheinung die ältere Ostergeschichte nicht überboten oder auf ein neues Ziel hingewendet, sondern sie schloss sich mit fester Einheitlichkeit an diese an und bestätigte sie.

In neuer, jedenfalls in bestimmterer Weise, als früher, verbindet sich mit dem Apostolat durch die Ostergeschichte die universale Bestimmung für die Menschheit. Wie der Christus der Herr über alle Völker ist, so sind seine Boten zu allen gesendet. Nachdem Matthäus bis zum Kreuz die Treue Jesu, die sich Israel ganz hingibt, beschrieben hat, gibt er im Osterbericht den universalen Auftrag Jesu an seine Jünger, nicht als Widerruf des ihnen früher erteilten Berufs, sondern so, dass in ihre Sendung an die Menschheit auch die an Israel eingeschlossen ist, doch so, dass sie sich nicht auf Israel allein beschränkt.<sup>1)</sup> Auch bei Lukas hat Jesu

<sup>1)</sup> Matth. 28, 18–20. Ob bei Matthäus zwei sich widersprechende Ziele nebeneinander stehen, die Bestimmung der Jünger für Israel und die für die Welt, ist bei der Darstellung des Matthäus weiter zu erörtern. Verdeutlichen wir uns die Überzeugungen, die die Jünger bestimmen, dann bildet die Ostergeschichte die Stelle, an der wir ihre Aussagen über den Umfang ihrer Sendung zu erwarten haben. Nun ist der Christus vollendet und es entsteht diejenige Gemeinde, die er schafft; nun hat auch Israel sein ganzes Recht erhalten, da ihm der Christus bis zum Tod gedient hat. Auch wenn der Historiker im Auferstehungsbericht nur eine Legende sieht, so wird dadurch die Tatsache nicht beseitigt, dass die Jünger die universale Mission auf das Gebot Jesu zurückführten. Übrigens ist die Vermutung: die Worte der Ostergeschichte könnten oder müssten erst aus einer spätern Zeit stammen, wertlos. Gesichert ist, dass es nie eine Ostergeschichte ohne Osterworte

Auftrag an die Jünger universale Grösse, und bei Johannes kann vollends daran kein Zweifel entstehen, weil er von Anfang an den Christus der Welt gegenüberstellt. Die Sicherheit, mit der die Jünger ihr Amt und Evangelium auf die ganze Welt beziehen, wird als ein Erwerb der Ostertage zu bezeichnen sein, nachdem Israel den Christus verworfen hatte, nachdem er der alten Gemeinde Gottes Treue bezeugt hatte bis zum Tod, nachdem er nun in der Herrlichkeit Gottes vor ihnen stand, als der, der im Himmel und auf Erden an Gottes Regierung Anteil hat und immer und überall bei seiner Gemeinde ist. In der Eschatologie war der Universalismus immer heimisch gewesen. Mit der Auferstehung Jesu hatten aber die Jünger bereits ein letztes Ziel als Wirklichkeit vor sich; es war etwas von dem erlebt, was zur Vollendung des Weltlaufs gehört; nun trat der Universalismus ein.

Daraus, dass sich nicht sofort an die Ostergeschichte eine Weltmission anschliesst, lässt sich dagegen keine Einrede holen. Denn die Grösse ihres Ziels hat sie zur nüchternen Beachtung der ihnen gegebenen Lage verpflichtet und nicht zu schwärmerischen Unternehmungen berechtigt. Man hat die gegebenen Verhältnisse stets als göttliche Weisung verstanden, nach denen die Arbeit einzurichten sei, und daher die Gemeinde zunächst in Jerusalem begründet und von dort aus Schritt um Schritt das Evangelium in die Menschheit hineingelegt. Damit wird die Angabe der Jünger nicht entkräftet, dass ihnen das Ziel, das ihre Arbeit auf die ganze Menschheit richtet, in den Ostertagen von Jesus gegeben worden sei.

Bestätigt und verbürgt wurde durch die Ostergeschichte auch die Verheissung des Geists. Am Kreuz hatte Jesus seinen Leib und sein Blut für die Jünger dahingegeben; jetzt, wo er über die sterbliche Natur erhöht war und im Geist lebt, gibt er ihnen auch seinen Geist, ohne den sie ihr Botenamt nicht ausführen können. Bei Johannes zeigt er ihnen dies dadurch, dass er sie anhaucht. Bei Lukas

---

gab, die Jesus als einen stummen Schatten beschrieb, wie ein Gespenst, das nicht reden kann. Denn ihre Wirkung hat immer darauf beruht, dass Jesus nach seinem Tod wieder mit den Jüngern in Verkehr getreten sei und seine Gemeinschaft mit ihnen erneuert und bestätigt habe. Dass aber je andere Worte an der Stelle standen, die jetzt der Auftrag an die Apostel ausfüllt, diese Vermutung ist in das Leere hineingestellt.

gehört das Versprechen des Geists zu den Worten des Auferstandenen, und bei Matthäus begründet Jesus die Taufe nicht nur durch die Vaterschaft Gottes und seine eigene Sohnschaft, sondern auch durch die Gegenwart des heiligen Geists, mit dem die Gemeinde von nun an in Gemeinschaft ist, wie und weil sie mit dem Christus und mit dem Vater verbunden ist.<sup>1)</sup> Damit, dass die Arbeit der Jünger ihren Grund in der Gegenwart des Geists bekommt, steht in Zusammenhang, dass die öffentliche Verkündigung des Christus noch nicht in den Ostertagen beginnt. Wer auf Schlüsse Vertrauen setzt, kann urteilen: die Sammlung der messianischen Gemeinde entstehe unmittelbar durch die Vorgänge der Osterzeit. Sie kam aber nicht durch die Botschaft zustand: wir sehen den auferstandenen Christus unter uns, sondern erst durch die Verkündigung: der Christus sei im Himmel und habe sich dadurch geoffenbart, dass er den Geist gesendet habe. Nicht der Anblick des Auferstandenen, sondern der Anteil am Geist gilt als die Gabe, die allen gewährt wird und allen das Glaubensmotiv verschafft.

Da die Ostererzählungen die Erscheinungen Jesu immer nach Ort und Zeit begrenzen, waren sie von Anfang an und überall mit der Vorstellung der Himmelfahrt Jesu verbunden. Es tritt nirgends eine Spur hervor, dass man in der Gemeinde Jesus anderswo gesucht habe, als im Himmel; er ist bei Gott, zu seiner Rechten, bei seinem Thron.<sup>2)</sup> Darin, dass die Erwartung: die Ostererscheinungen könnten sich wiederholen, gänzlich fehlt, liegt die Bestätigung für die Angabe des Lukas, dass sich die letzte Erscheinung Jesu deutlich als sein Abschied von den Jüngern und als seine Erhebung in den Himmel kundtat.

Wie tief die Ostervorgänge die ganze Beziehung der Jünger zu Gott erfassten und ihren Gottesgedanken neu machten, wird darin sichtbar, dass der trinitarische Name Gottes mit den Osterereignissen verbunden ist. Die Parallele zur Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohns und des heiligen Geists bei Matthäus gibt Johannes dadurch, dass sich der Glaube der Jünger vor dem Auferstandenen

---

<sup>1)</sup> Joh. 20, 22. Luk. 24, 49. Apostelg. 1, 4. Matth. 28, 19. — <sup>2)</sup> Matth. 22, 44. 26, 64. 28, 18. Joh. 6, 62 u. prll.; ebenso Paulus, Petrus, der Hebräerbrief, die Apokalypse. Schon die Erwartung der Parusie stellt fest, dass die Himmelfahrt Jesu überall zum Evangelium gehört hat.

zu seiner Anbetung als ihres Herrn und Gottes vollendet.<sup>1)</sup> Zum Schöpfer des trinitarischen Gottesgedankens ist Jesus dadurch geworden, dass er sein Amt in die ewige und vollständige Offenbarung der göttlichen Gnade setzt und neben sich als eine zweite Bezeugung Gottes die Sendung des Geists stellt. Dadurch wird es zur Religion seiner Gemeinde, dass sie in der Gemeinschaft mit dem Christus und dem Geist ihre Verbundenheit mit Gott besitzt. Das hat sich Jesus nie bloss als eine zeitweilige Form des göttlichen Wirkens gedacht, da er seine Sohnschaft personhaft und darum ewig denkt, und mit der Wahrnehmung des Auferstandenen war der Gedanke an ein Verschwinden seines Amts und Werks vollends ausgeschlossen. Blieb es im Blick auf den irdischen Christus immer ein tiefes Rätsel, wie er die Ewigkeit von sich aussagen könne: im Blick auf den Auferstandenen war der Ewigkeitsgedanke befestigt und die Vollkommenheit seiner Sohnschaft, die ihn mit dem Vater eint, offenbar. Dem Geist war das Merkmal der Ewigkeit und Göttlichkeit immer eigen; die Vorstellung: Gott könnte je ohne seinen Geist sein, hat nie existiert.

Darin, dass für die Beziehung zu Gott, in die sich die Jünger gestellt wissen, die Formel »Dreieinigkeit« wirklich zutraf, findet die ganze Arbeit Jesu ihre reife Frucht. Er hat nie so von sich gesprochen, dass sich an sein Werk der Gedanke heften konnte: er ersetze das Wirken des Vaters und schliesse in sich das ganze göttliche Wirken ein. Weil der Vater wirkt, darum wirkt auch der Sohn; das ist der Gedanke, den Jesus in seinen Jüngern festgemacht hat. Dieselbe Regel bestimmt auch das Verhältnis des Christus zum göttlichen Geist und schliesst jede Spannung zwischen ihnen aus. Christus tritt nicht in die Ruhe, weil der Geist wirkt, sondern übt durch ihn seine Herrschaft aus und wird dadurch offenbar, dass der Geist sich bezeugt. Sein Wort liess auch kein Nebeneinander zwischen ihren Betätigungen zu, so dass etwa der Vater die Natur, der Sohn die Menschheit und der Geist die heilige Gemeinde regierte. Die Gemeinde wird durch Jesus im höchsten Sinn zum Ort, an dem der Vater wirkt. Wie er selbst als Sohn durch den Vater lebt, so ist die Gemeinde durch den Vater in das

<sup>1)</sup> Matth. 28, 19. Joh. 20, 28.



Licht und das Leben versetzt. Ebenso bildet das Werk des Geists mit dem des Christus eine vollständige Einheit. Beide haben an der berufenen Gemeinde ihr Eigentum und tun zugleich an der Menschheit ein universales Werk, und beide wirken das Recht und die Gnade in vollkommener Eintracht. Wie der Geist erleuchtet und überführt, so versöhnt und richtet der Christus. Nicht drei Gottesnamen bekamen die Jünger durch Jesus, aber auch nicht nur einen Namen für einen verborgenen Gott, sondern nun war er ihnen in den beiden Trägern seiner Gnade gegenwärtig und offenbar.



## Ausgewählte Belege zu Seite 236.

Eine vollständige Statistik der sprachlichen und begrifflichen Beziehungen zu geben, die die palästinensische Überlieferung und den evangelischen Bericht miteinander verbinden, ist selbstverständlich eine umfangreiche Aufgabe für sich. Da aber die Darstellung mehrfach auf diese Beziehungen hinwies, so bringe ich hier als Zusatz einige Texte zum Abdruck, die einem aufmerksamen Leser das hier vorliegende Mass von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit zu verdeutlichen vermögen.

**Busse tun.** Elieser und Josua, 1. Jahrhundert: Elieser sagt: Wenn Israel Busse tut, werden sie erlöst und wenn Israel nicht Busse tut, werden sie nicht erlöst. Josua sagt: ob sie Busse tun oder nicht, wenn das Ende gekommen ist, alsbald werden sie erlöst. Elieser sagt: Gott stellt über sie einen bösen Menschen wie Haman, und er knechtet sie und infolgedessen tun sie Busse. In jener Stunde kommt für Zion der Erlöser, Jes. 59, 20 vgl. Röm. 11, 26, Tanchuma zu Lev. 26 Buber S. 210.

**Zum Glauben** vgl. meinen Glauben im N. T. III S. 586—611.

**Schatz im Himmel.** Der König Monobaz (1. Jahrh.) verteilte alle seine Schätze an die Armen, die er in den Jahren der Hungersnot hatte. Seine Brüder sandten zu ihm und sagten ihm: Deine Väter sammelten Schätze und haben die ihrer Väter gemehrt, und du standst auf und verteiltest die deinen und die deiner Väter. Er sagte ihnen: Meine Väter sammelten Schätze unten und ich sammelte Schätze droben; meine Väter sammelten Schätze an einem Ort, wo die Hand Gewalt üben kann, und ich sammelte Schätze an einem Ort, wo die Hand nicht Gewalt üben kann; meine Väter sammelten Schätze, die keine Früchte tragen, und ich sammelte Schätze, die Früchte tragen; meine Väter sammelten Schätze von Mamon, und ich sammelte Schätze von Seelen; meine Väter sammelten für andere, und ich für mich selbst; meine Väter sammelten Schätze in dieser Welt, und ich sammelte Schätze für die kommende Welt, Thoseftha Pea 4, 18 Zuckermandel S. 24, 15.

**Schuld.** Wenn er dir schuldig ist, so bist auch du mir schuldig, Rabba Exodus 31, 7. Es gibt keinen Geschaffnen, der nicht Gott schuldig wäre. Er aber ist barmherzig und gnädig und verzeiht alles Frühere. Ein Gleichnis von jemand, der von seinem Geldverleiher borgte, und er vergass ihn. Hernach kam und stand er vor ihm. Er sagte ihm: Ich weiss, dass ich dir schuldig bin. Er sagte ihm: Warum hast du mich an die frühere Schuld erinnert? sie ist schon aus meinem Herzen weg. So der Herr der Welt. Die Geschaffnen sündigen vor ihm und er nimmt

wahr, dass sie nicht Busse tun, und er erlässt ihnen das Frühere: und wenn sie umkehren, kommen sie, um an die Schuld zu erinnern, die sie früher taten, und er sagt zu ihnen: Gedenkt nicht an das Frühere, Rabba Exod. 31, 1. Da dieses Gleichnis die Spannung zwischen der Gerechtigkeit und der Gnade nicht überwunden hat, so macht es gleichzeitig sichtbar, was Jesus vom Pharisäismus trennt, und was ihm mit ihm gemeinsam ist.

**Rechtfertigen.** Wozu geschieht das Blasen beim Jahresanfang? Damit Gott sie mit Erbarmen richte und sie rechtfertige, Pesikta 39 Friedmann S. 165 b. Gott begehrt, die zu rechtfertigen, die er geschaffen hat, und nicht sie zu verurteilen, Pesikta 40. S. 166 b. Auch wenn ihr noch so viele Verkläger habt, so werde ich an die Bindung Isaaks denken und euch rechtfertigen, S. 167 b.

**Binden und Lösen.** Ein Eparchos, der in seinem Amt ist, entscheidet vor dem König und er tut es. Er befreit, wen er will, und bindet, wen er will. So Mose. Alle Tage, da er in seinem Amt war, band er, wen er wollte; denn es ist gesagt: Und sie und alles, was sie hatten, fuhren lebendig hinab (Korah, Num. 16, 33, dient als Beispiel dafür, wie Mose band), und er befreite, wen er wollte; denn es ist gesagt: Ruben lebe und sterbe nicht (die Fürbitte für Ruben, Deuter. 33, 6, wird dahin gedeutet, dass Mose ihm das ewige Leben erbeten habe; sie dient als Beispiel dafür, wie er löste). Rabba Deuteron. 2, 4.

**Versöhnung.** Die Übertretungen, die zwischen dem Menschen und Gott sind, bedeckt der Versöhnungstag; die, die zwischen ihm und seinem Nächsten sind, bedeckt der Versöhnungstag nicht, bevor er sich mit seinem Nächsten versöhnt hat. Wenn er ging, um ihn zu versöhnen und er es nicht annahm, was wird er tun? Er lasse zehn Menschen kommen und stelle sie in eine Reihe und sage vor ihnen: Meine Brüder, Feindschaft ist zwischen mir und jenem und ich bin gegangen, um ihn zu versöhnen, und er nahm es nicht an. Als bald sieht Gott, dass er sich selbst vor ihm erniedrigt hat, und er erbarmt sich seiner, Tanchuma Genesis 21, 1 Buber S. 103.

**Versuchung.** Selig der Mensch, der in seiner Versuchung besteht; denn es gibt keinen Geschaffnen, den Gott nicht versucht. Den Reichen versucht er, ob seine Hand für die Armen offen sei, und den Armen versucht er, ob er die Züchtigung anzunehmen vermag ohne Groll. Und wenn der Reiche in seiner Versuchung besteht und Almosen gibt, sieh! so isst er seinen Mamon in dieser Welt und der Grundstock bleibt ihm für die kommende Welt und Gott rettet ihn vor dem Gericht des Gehinnom. Und wenn der Arme in seiner Versuchung besteht und sich nicht sträubt, sieh! so erhält er das Doppelte in der Zukunft. Aber der Reiche, dessen Auge böse ist, geht weg aus dieser Welt, er und sein Mamon, Rabba Exodus 31, 1. Eine Geschichte geschah mit R. Matthia Bar Cheresch, der reich war und den Himmel fürchtete und gute Eigenschaften hatte und dem Gebot und der

Gerechtigkeit nachjagte, und er unterstützte die Jünger der Weisen aus seinem Vermögen, und Waisen und Witwen wurden beständig an seinem Tisch gefunden und alle seine Wege waren in Redlichkeit und alle seine Tage arbeitete er im Gesetz, wie R. Meir, sein Lehrer, und der Glanz seines Gesichts leuchtete wie der Glanz der Sonne, und sie sagten von ihm, dass er in seinen Tagen keine Frau eines Mannes und keine fremde Frau angesehen habe. Einmal sass er und arbeitete im Gesetz. Und der Satan ging vorüber und sah ihn und ereiferte sich gegen ihn. Er sagte: Gibt es wohl einen Gerechten ohne Sünde in der Welt? Alsbald fuhr er in die Höhe empor und stand vor Gott und sagte: Herr der Welt, was ist Matthia Ben Cheresch vor dir? Er sagte ihm: Ein vollkommener Gerechter. Er sagte: Gib mir Vollmacht und ich will ihn versuchen. Er gab ihm Vollmacht. Alsbald ging er und fand ihn sitzend und im Gesetz arbeitend. Er wurde für ihn gleich einer schönen Frau, so dass nichts ihrer Schönheit glich seit den Tagen der Naama, der Schwester des Tubalkain, wegen der die Engel des Diensts abirrten. Als er ihn sah, wandte er sein Gesicht rückwärts. Der Satan ging herum und trat vor sein Gesicht; er wandte sein Gesicht auf die andre Seite und der Satan war vor seinem Gesicht. Als er sah, dass sie sich nach allen Seiten wandte, sagte er in seinem Herzen: Ich fürchte, dass die böse Art über mich Gewalt gewinne. Und was tat dieser Gerechte? Er rief einen seiner Jünger, der ihm diente, und sagte zu ihm: Mein Sohn, geh und bringe mir Feuer und Nägel. Als er sie ihm brachte, machte er sie im Feuer heiss und stiess sie in seine Augen. Und als der Satan das sah, wurde er verwirrt und bestürzt und ging weg von ihm und fuhr empor in die Höhe und sagte: Herr der Welt, so und so war die Sache. Alsbald rief Gott Rafael, den Fürsten der Heilungen, und sagte ihm: Geh und heile die Augen des Matthia Ben Cheresch. Der Engel Rafael ging und stand bei ihm. R. Matthia sagte: Wer bist du? Er sagte ihm: Ich bin der Engel Raphael, der Bote Gottes, der mich gesandt hat, deine Augen zu heilen. Er antwortete ihm: Ich will nicht; was geschehen ist, ist geschehen. Raphael kehrte vor Gott zurück und sagte ihm: Solches hat mir Matthia Ben Cheresch gesagt. Es sagte ihm Gott: Geh, sage ihm: von dem Tage an und weiter fürchte dich nicht; ich verbürge dir in dieser Sache, dass die böse Art über dich nicht Gewalt gewinnen wird alle Tage deines Lebens. Als er es aus dem Mund des Engels hörte, nahm er seine Heilung an und wurde geheilt. Von daher sagten die Weisen: Wer keine fremde Frau ansieht, über den hat die böse Art keine Gewalt. Und in der kommenden Zeit tut Gott die böse Art von uns weg und gibt in unser Inwendiges seinen heiligen Geist, da gesagt ist: Ezechiel 36, 26. Zusatz zu Tanchuma Numeri 19, Buber S. 131. Die sachlichen und formalen Berührungen dieser Legende mit dem evangelischen Bericht sind so zahlreich, dass sie als alte Tradition zu betrachten ist; sie macht zugleich den innern Unterschied anschaulich, durch den Jesus seine Jünger von der frommen Überlieferung schied.



**Ärgernis.** Gebet eines Lehrers beim Eintritt in das Lehrhaus: Dass nicht eintrete ein Ärgernis durch mich, Mischna Berakoth 4, 2.

**Licht.** Israel sprach vor Gott: Du bist das Licht der Welt und das Licht wohnt bei dir (Daniel 2, 22), Tanchuma zu Numeri 8, Buber S. 47. In der kommenden Welt bringe ich zu euch den gesalbten König, der der Leuchte verglichen ist, Ps. 132, 17, und mehr noch als dies: ich schaffe euch Licht, Jes. 16, 19, Tanchuma zu Exodus 27, 20 S. 90. Der Leuchter im Heiligtum stellt dar den gesalbten König, Tanchuma zu Exodus 25, 6 S. 91.

**Der himmlische Vater.** Akiba: Selig seid ihr, Israel. Vor wem werdet ihr gereinigt und wer reinigt euch? Euer Vater, der in den Himmeln ist, Mischna Kipp. 8, 10. Wie sollen wir Busse tun, mit welchem Anlitz vor Gott kommen? Wenn ihr zu mir kommt, kommt ihr nicht zu eurem Vater, der im Himmel ist? Pesikta des Kahana 25, Buber S. 165 a.

**Aus dem Himmel sein.** Aus dieser Stelle ergibt sich eine Antwort gegen die, die sagen: Das Gesetz ist nicht aus dem Himmel, Sifre Deuteron. 102. Das Gesetz ist aus dem Himmel gegeben, Sifre Deuteron. 306.

**Droben.** Mose ist nicht gestorben, sondern steht und dient droben, Sifre Deuteron. 357. Nichts Böses kommt herab von oben, Rabba Genesis 51, 5.

**Wille Gottes.** Abgekürzte Form des Gebets: Tue deinen Willen im Himmel droben und gib Ruhe des Geistes denen, die dich fürchten, auf der Erde, und was gut in deinen Augen ist, tue. Gepriesen ist der, der das Gebet hört, Thoseftha Berakoth 3, 7. Zuckerm. S. 6, 17. Gebet eines Lehrers: Es werde dein Wille zu unsrem Willen mit völligem Herzen, Jerusch. Berakoth 7 d. Simeon der Gerechte, erstes Jahrhundert: Zahlreich mögen die werden, die den Willen Gottes in Israel tun wie du, Jerusch. Nedarim 36 d. Die Jünger der Weisen und ihre Jünger lehren Israel, zu tun den Willen ihres Vaters, der in den Himmeln ist, Rabba Levit. 34, 13.

**Den Namen Gottes heiligen.** Gott bringt die Plagen über Pharaon und Ägypten, weil sie seinen grossen Namen in der Welt nicht geheiligt haben, Sifre Deuteron. 306. Unsre Väter kamen deshalb nach Ägypten herab, damit Gott Wunder und Kräfte tue, um seinen grossen Namen in der Welt zu heiligen, Sifre Deuteron. 306. Der König Ahas lehnt das Zeichen ab und sagt: Ich will nicht, dass der Name des Himmels durch mich geheiligt werde, Tanchuma Genesis 29, 31 Buber 153. Juda heiligte den Namen Gottes am Meer, Thoseftha Berakoth 4, 18. Zuckerm. 11, 8.

**Söhne der kommenden Welt.** Ihm gilt die gute Botschaft, dass er ein Sohn der kommenden Welt ist, Jerusch Schech. 47 c, vgl. Sifre Deuteron. 333. Simeon Ben Jochai, Mitte des zweiten Jahrhunderts: Ich sah die Söhne der kommenden Welt und ihrer sind wenige, Pesikta des Kahana 10 Buber S. 88 a.

**Der heilige Geist.** Hillel sagt von der Gemeinde: Lasst sie; der heilige Geist ist auf ihnen. Sind sie auch nicht Propheten, so sind sie Söhne der Propheten, Thoseftha Pea 4, 2. Zuckerm. 163, 1. Es sah R. Simeon im heiligen Geist, dass . . . Jerusch. Schebiith 38 d. Und wieder sagt der heilige Geist durch David, Tanchuma Genesis S. 57. Das ist das, was der heilige Geist durch David sagte, Pesikta 42 Friedmann S. 175 b. Das sind fixierte, weit verbreitete Formeln.

**Das Gesetz erfüllen.** Man rechnet es ihm an, wie wenn er das ganze Gesetz erfüllt hätte, Mechiltha zu Exod. 16, 4 Friedmann S. 47 b. Von Ruth: Ich bin gekommen, das Gesetz zu erfüllen, Tanchuma Levitik. 25, 34 S. 108. Wie werden diese beiden Schriftstellen zur Erfüllung kommen? Sifre Deuteron. 62 und oft.

**Der Verkläger.** Wer den Segen richtig spricht, den verklagt der Satan nicht bei jenem Mahl; wer das Gebet richtig spricht, den verklagt der Satan nicht an jenem Tag, Jerusch Berakoth 2 d. Jedesmal in der Stunde der Gefahr verklagt der Satan, Jerusch. Sabbat 5 b. Alle Tage im Jahr verklagt der Satan, und am Versöhnungstag verklagt er nicht, Rabba Lev. 21, 3. Die Engel des Diensts begleiten den Gerechten; die Engel des Satans begleiten den Gottlosen, Thoseftha Sabbat 17, 2. 3. Zuckerm. 136, 19.

**Paraklet.** Zwei Lämmer für jeden Tag (das beständige Opfer) zwei Parakleten für jeden Tag, Jerusch. Berakoth 7 b. Das beständige Opfer ist ein Paraklet für jenen Tag, über den Maleachi 3, 17 geschrieben ist, Pesikta des Kahana 6, S. 61 b. Wer ein Gebot tut, erwirbt sich einen Parakleten, Pirke Aboth 4, 11 a. Almosen und Liebesübung ist ein grosser Paraklet und grosser Friede zwischen Israel und ihrem Vater, der im Himmel ist, Thoseftha Pea 4, 21 Zuckerm. S. 24, 31. Simeon Ben Jochai, Mitte des zweiten Jahrhunderts: Das Sündopfer gleicht einem Parakleten, der angenommen wird zur Versöhnung. Der Paraklet versöhnt und die Gabe wird angenommen, Thoseftha Phara 1, 1 S. 630, 19.

**Evangelium.** „Die Stimme der Turteltaube wird gehört in unserm Land.“ Wer ist das? Das ist die Stimme des gesalbten Königs, der verkündet und spricht: Wie lieblich sind auf den Bergen die Füsse dessen, der die gute Botschaft sagt, Jesaja 52, 7; Rabba Schir 2, 28 mit manchen Parallelen, Rabba Lev. 9, 9. Pesikta Kahana 5, 6. 51 a. Wann der Verkündiger der guten Botschaft kommt, Tanchuma zu Numeri 2, S. 14. Und ich lasse den Gesalbten für euch kommen, über den geschrieben ist: Und Jerusalem gebe ich den Verkündiger der guten Botschaft, Jesaja 41, 27, Pesikta des Kahana 28 S. 185 b.

**Auferstehung.** Bar Kappara: Israels Land ist das Land, dessen Tote zuerst leben in den Tagen des Gesalbten, Jerusch. Kilaim 32 c. Für immer sind im Gehinnom die, die die Auferstehung der Toten leugnen, Thoseftha Sanhedrin 13, 5 Zuckerm. 434, 22. „Ich töte und mache lebendig,“ Deuteron. 32, 39; das ist eine von den Stellen, die eine Andeutung auf die Auferstehung der Toten

enthalten. „Meine Seele sterbe den Tod der Redlichen,“ Numeri 23, 10. „Ruben lebe und sterbe nicht,“ Deuteron. 33, 6. „Nach zwei Tagen wird er uns lebendig machen,“ Hosea 6, 2, Sifre Deuteron. 329. Die Stelle verdeutlicht, wie der Schriftbeweis für den Auferstehungsgedanken geführt worden ist. Simeon Ben Jochai zu Genes. 3, 19: Daraus ergibt sich eine Andeutung auf die Auferstehung der Toten aus dem Gesetz. Denn Staub bist du, und zum Staub sollst du dahingehen, so ist nicht gesagt, sondern: du sollst wiederkehren, Rabba Genesis 20, 26.

**Ewiges Leben.** Beim Tod Aarons: Gott hat ihn aufbewahrt zu ewigem Leben, zum Leben der kommenden Welt, Sifre Deuteron. 305. Gott liess sich von Manasse erbitten und brachte ihn zum Leben der kommenden Welt, Thoseftha Sanhedrin 12, 11 Zuckerm. 433, 33.

**Paradies.** Gott zeigte Mose (vor seinem Tod) den Garten Eden und die Gerechten darin wandeln, und er zeigte ihm dicht an seiner Seite das Gehinnom, Sifre Deuteron. 337. Ich will sie (die Tochter Pharaos) erben lassen den Garten Eden, Rabba Exod. 20, 2. Sind bei ihm die Verdienste in der Mehrzahl, so erbt er den Garten Eden; sind die Übertretungen in der Mehrzahl, so erbt er das Gehinnom, Jerusch. Pea 16b.



# Sachregister.

## A.

Adam: kein Rückblick auf ihn 466. 467.  
 Allgegenwart Jesu 166. 185. 461.  
 Amt  
   von Jesus begründet 135. 152—154.  
   Verhältnis zur Gemeinde 161.  
   eins mit dem Christenstand 176.  
   in der Osterzeit bestätigt 572.  
 Anthropomorphismus: seine massvolle Behandlung 343.  
 Apokalyptiker  
   in der Synagoge 251 bis 253.  
   ihre Christologie 362.  
 Apologetik  
   Jesus fremd 327.  
   veranlasst durch das Abendmahl 506.  
   durch die Ostergeschichte 564. 565.  
 Apostolische Gemeinde, der Beweis für die Evangelien:  
   keine Büsser 60.  
   keine ökonomischen Gesetze 77.  
   keine Technik der Bekehrung 92.  
 Einigung der Gewissheit mit dem Streben 132.  
 Freiheit vom Bösen u. sittlicher Kampf 133.  
 ihr Binden und Lösen 154.

Amt ohne Übermut 157.

Freiheit und Gleichheit 162.

die ethischen Ziele 165.

Gründung der Arbeit auf die Gegenwart des Geists 189.

der Kanon 202.

Glaube an die Schrift und Freiheit von der Schrift 212.

keine Kreationstheorien 322.

das Zeugnis als die Aufgabe des Worts 330.

der christologische Grundgedanke 439.

der Christus als der Geber des Geists 469.

die Verkündigung der Parusie 523. 537.

Aszese: Jesus unbekannt 72. 143.

Auferstehung  
   ihre Erwartung bei den Pharisäern 222.

257.

Jesu Unterschied von der pharisäischen Erwartung 232.

Jesus weissagt seine Auferstehung 489.

Verhältnis der Auferstehungshoffnung zur Erwartung der Parusie 520.

## B.

Beichte  
   beim Täufer 26.  
   bei Jesus 99.

kein Beichtsakrament 154.

Bekehrung  
   der Jünger 124—127.  
   bewährt bei der Ankündigung des Kreuzes 485.

Bewunderung: von Jesus abgelehnt 125.

Bund, der neue 373. 542.

## C.

Cherubim 332.

## D.

Dauids Sohn 410. 422. 479.

Demokratie, jüdische 256.

Demut Jesu 315.

Dienst: vereint mit der Jüngerschaft 129. 440.

Dualismus  
   Jesus fremd 474.  
   durch die Auferstehung verhindert 567.

## E.

Ehe 169.

Ekstase 436.

Enthusiasmus, dem Geistgedanken Jesu fremd 442.

Erbe als Folge der Sohnschaft 435.

Erkenntnis  
   ethische im Menschen vorhanden 48.

Verhältnis zum Glauben 293. 299.

Erwählung  
   falscher Glaube an sie 19.



Erwählung  
unterschieden von der  
Berufung 97.  
Israels von Jesus ge-  
ehrt 214.

Essäer 249.

Ethik  
kein Ziel Jesu 45. 450.  
griechische für Jesus  
unbrauchbar 42. 256.

Eschatologie  
nicht systematisiert  
333.

im Reichsbegriff ent-  
halten 376.  
vereinfacht 523.  
von der jüdischen ge-  
trennt 524.

Evangelium 95. 376. 526.

Ewigkeit  
Gottes 340.  
Jesu 454—462.

## F.

Fasten  
des Täufers 20.  
F. und Beten 351.

Fleisch  
das menschliche 80.  
263. 452.

Jesu die Speise der  
Gemeinde 500.

Frau: in der Gemeinde  
170.

Freiheit  
in allen menschlichen  
Beziehungen 114.  
im Verhältnis zum  
Staat 248.

in der Gemeinde 122.  
von Jesus geschaffen  
161.

gegenüber der Schrift  
203.

Friede: Jesu Ziel 51. 309.

Furcht Gottes 133. 296.

## G.

Geburt

Jesu der Anfang sei-  
ner Sohnschaft Got-  
tes 473.

das Wunder in ihr  
476—480.

aus dem Geist 191. 233.

Geheimnis  
Jesu 310.  
des Reichs 400.

Gehenna 105.

Gehorsam  
von Jesus verlangt  
46. 118.

von Jesus mit der  
Liebe geeint 307.  
im Kreuzeswillen 486.  
503.

Gemeinde  
als Einheit gedacht  
16. 59. 79.

der Einzelne aus ihr  
herausgehoben 27.  
420.

Jesu mit ihr vereint  
30. 199. 212.

in seinen Gedanken  
durch sie bestimmt  
105. 107. 471. 532.  
die neue G. noch nicht  
vom Täufer gesam-  
melt 28.

auch nicht von Jesus  
134. 142.

ergibt sich aus der  
Jüngerschaft 163.  
Verhältnis zu Israel  
175.

Genie, religiöses: ein  
Jesus fremder Ge-  
danke 475.

Gerechtigkeit  
Sinn des Worts 32.  
mit der Liebe vereint  
32.

wann von Jesus ver-  
worfen 62.

in Gott begründet 65.

Gesetz  
durch den Bussruf  
vertreten 46.

Jesu überschreitet  
das mosaische G.  
207.

Gewissheit

Merkmal des Glau-  
bens 290.

Merkmal des Gebets  
347—349.

Merkmal der Erkennt-  
nis Jesu 322. 326.

Glaube  
falscher 19.

beim Rabbinat 288.  
295.

wie Jesus ihn hat  
316—318.

sein Verhältnis zur  
Ostergeschichte 570.

Gleichheit

Jesu Ziel 160.  
durch den Glauben  
hergestellt 292.

Gleichnis  
verdeutlicht den Got-  
tesgedanken 343.

stellt die göttliche  
Herrschaft dar 399.  
bei den Rabbinen 402.

Gnosis

bleibt Jesus fremd  
249. 441. 457. 467.  
468.

Gut, höchstes: un-  
brauchbare Formel  
371.

gute Menschen 83.  
nur Gott gut 303. 450.

## H.

Haggada: von Jesus  
überwunden 244.

Halacha: von Jesus be-  
seitigt 242.

Häresien, jüdische 218.

Hebräerevangelium 273.

Heidenmission  
von Jesus nicht geübt  
213.

den Jüngern befohlen  
174. 218. 574.

Henoch 252.

Herz 258.

Himmel

Bezeichnung für Gott  
338.

die Himmlischen 339.

Jesu Himmelfahrt 576.

## J.

Jahwe 337.

Idealmensch: keine Vor-  
stellung Jesu 453.

Jerusalem

Bedeutung für Jesus  
195.

Untergang 530.

Inspiration  
 der Schrift 201. 206.  
 nicht das einzige  
 Offenbarungsmittel  
 480.  
 von Jesus nicht von  
 sich ausgesagt 436.  
 Intellektualismus  
 Sinn des Worts 19.  
 bleibt Jesus fremd 96.  
 456. 488.  
 von Jesus bestritten  
 240. 255.  
 Johannes  
 Darstellung der Be-  
 kehrung 43.  
 kennt keine Aszese  
 74.  
 die Richtung des Buss-  
 rufs 91.  
 die Schätzung des  
 Worts 96.  
 der Ausgang der Sün-  
 de 106.  
 die Sammlung der  
 ersten Jünger 119.  
 seine besondere Ge-  
 meinschaft mit Je-  
 sus 137. 147.  
 der Verräter 156.  
 das Abschiedswort  
 182.  
 die Verheissung des  
 Geists 188.  
 Ablehnung der Theo-  
 rie 239.  
 Wertung des Wunders  
 260.  
 die Fassung des Glau-  
 bens 297.  
 die Verkündigung des  
 Reichs 372.  
 die Sohnschaft als  
 Grund der Herr-  
 schaft Jesu 430.  
 die Darstellung des  
 innern Lebens Jesu  
 437.  
 die Präexistenz Jesu  
 454.  
 der Kreuzeswille 491.  
 504.  
 Datierung des letzten  
 Mahls 545.  
 kein Abendmahls-  
 bericht 546.

die letzten Worte Jesu  
 555.  
 Tendenz der Oster-  
 geschichte 575.  
 Johanneisches Evange-  
 lium  
 Prolog 332.  
 Grundgedanke 148.  
 Josephus  
 Heldenverehrung 125.  
 Darstellung des Täu-  
 fers 255.  
 Theorie über die  
 Geister 285.  
 Judentum  
 Sinn der Formel 214.  
 von Jesus überwun-  
 den 440.

## K.

Kanon, biblischer 202.  
 Kasuistik  
 für Jesus nicht brauch-  
 bar 42.  
 rabbinische beseitigt  
 242.  
 bleibt den Jüngern  
 fremd 243.  
 Kinder 170.  
 Kindertaufe 172.  
 Knecht: Unterschied  
 vom Sohn 437.  
 Kultus  
 Jesu Kampf gegen den  
 jüdischen 38. 56.  
 209. 255.  
 von Jesus auf das  
 ganze Leben aus-  
 gedehnt 309.

## L.

Leben  
 die Verheissung 375.  
 keine Beschreibung  
 522.  
 Gewissheit 572.  
 Legende  
 jüdische von Jesus  
 beseitigt 244.  
 Anwendung des Be-  
 griffs auf den Wun-  
 derbericht 277.  
 auf die Weihnachts-  
 geschichte 477.

auf die Verklärung  
 497.  
 auf die Auferstehung  
 557.  
 Leib 258. 262.  
 Leiden: von Jesus ge-  
 wollt 313. 451.  
 Licht 325. 329.  
 Liebe  
 das Gebot 41.  
 sein Zusammenhang  
 mit der göttlichen  
 Herrschaft 18. 371.  
 zu Gott 111. 302.  
 zum Menschen 112.  
 zum Feind 115.  
 ihre selbstlose Art 302.  
 eins mit dem Gehor-  
 sam 307.  
 Wurzel des Denkens  
 319.  
 Lohn  
 verheissen von Jesus  
 100.  
 nicht für sich selbst  
 verwendet 438.  
 Lukanische Quelle  
 die Berufung der  
 Jünger 118.  
 Fassung der Berg-  
 predigt 140.  
 die Siebenzig 149.  
 die eschatologischen  
 Stoffe 181.  
 Auffassung des Ziels  
 Jesu 420.  
 Schicksal Jerusalems  
 530.  
 das Abendmahl 541.  
 die Worte Jesu am  
 Kreuz 554.  
 die Richtung des  
 Osterberichts 565.

## M.

Matthäus  
 die Berufung der  
 Jünger 118.  
 die Begründung des  
 Bussrufs 91.  
 sein religiöser Cha-  
 rakter 146.  
 der Aufbau der Reden  
 148.  
 der Präexistenz-  
 gedanke 459.

Matthäus  
 die Betrachtung des  
 Kreuzes 491. 503.  
 Jesu letztes Wort 553.  
 Richtung der Oster-  
 geschichte 565.  
 Mittlerschaft Jesu  
 haftet am Christus-  
 gedanken 434.  
 durch das Kreuz 510.  
 Mystik  
 Sinn der Formel 35.  
 Produkt der auf Vi-  
 sionenbegründeten  
 Frömmigkeit 470.  
 nicht Jesu Denkweise  
 474.  
 nicht aus der Oster-  
 geschichte entstan-  
 den 563.  
 die Johanneische 185.

**N.**

Nachahmung Jesu: den  
 Jüngern fremd 243.  
 Nachfolge 128.  
 Name  
 Gottes 337.  
 im Namen Jesu beten  
 346.  
 Natur: Jesu Verhältnis  
 zu ihr 261. 336.

**O.**

Opfer Jesu 210. 505. 542.

**P.**

Pädagogik Jesu 147.  
 Paradies 222.  
 Paraklet 189.  
 Paulus  
 kennt keine sozialen  
 Gesetze Jesu 69.  
 keine aszetischen Re-  
 geln 74.  
 wie er die Sorglosig-  
 keit versteht 76.  
 deutet den Menschen-  
 sohn nicht als syno-  
 nym mit Christus  
 464.  
 sein Beweis für den  
 Geistbesitz Jesu  
 469.

die Begrenzung der  
 Parusieverheissung  
 522.  
 kennt keine Verheiss-  
 ung Jesu für Israel  
 523.  
 der Abendmahlsbe-  
 richt 545.  
 der Osterbericht 558.  
 seine eigene Wahr-  
 nehmung Jesu 574.  
 Persönlichkeit Gottes  
 335.  
 Petrus  
 Sinn des Namens 136.  
 Jesu Umgang mit ihm  
 147.  
 Verheissung für ihn  
 152.  
 Verleugnung 547.  
 Poesie  
 in der evangelischen  
 Tradition 244.  
 in der Verklärungs-  
 geschichte 497.  
 im Passionsbericht  
 556.  
 Politik: Verhältnis Jesu  
 zu ihr 230.  
 Prädestination  
 der Gemeinde 342.  
 Jesu 455.  
 Präexistenz  
 Jesu Aussage 454.  
 im Spruch des Täu-  
 fers 458.  
 in der Weissagung  
 des Zacharias 459.  
 in der Septuaginta 459.  
 bei den Rabbinen  
 457. 459.  
 Priester  
 Verhältnis Jesu zu  
 ihnen 253.  
 Jesus meidet die prie-  
 sterlichen Formeln  
 388. 438.  
 Prophet:  
 nicht Name Jesu 405.  
 435.  
 Providenz  
 Glaube an sie in der  
 Synagoge 295.  
 Verhältnis zur gött-  
 lichen Herrschaft  
 363.

an der Passions-  
 geschichte sichtbar  
 gemacht 417. 556.

**R.**

Rasse Jesu 453.  
 Rationalismus  
 griechischer, berührt  
 Jesus nicht 255.  
 moderner, beachtet  
 nur den Denkkakt 15.  
 kennt die Gemeinde  
 nicht 16.  
 muß das königliche  
 Ziel Jesu verneinen  
 414.  
 hält den reinen Willen  
 für unmöglich 451.  
 stösst sich an der  
 Mittlerschaft Jesu  
 511.  
 Recht  
 Sinn des Begriffs 116.  
 selbstsüchtiger Ge-  
 brauch des Rechts  
 verworfen 116.  
 von Jesus mit der  
 Gnade vereint 324.  
 448. 519.  
 Religion  
 Sinn des Begriffs 21.  
 Religionsbegriff Jesu  
 39.

**S.**

Sabbat 208. 227.  
 Sakrament Jesu  
 nicht von der Gnosis  
 berührt 251.  
 das Abendmahl ein S.  
 546.  
 Satan 107. 150. 162. 353.  
 wirksam im Kreuz  
 514.  
 der Herr der Geister  
 285.  
 Seligkeit  
 Jesu 313.  
 Verheissung für den  
 Menschen 373.  
 Sentenz: ihr Gebrauch  
 333.  
 Sentimentalität: Sinn  
 der Formel 19.  
 Sklavenfrage 69.

Sorge  
 den Jüngern abge-  
 nommen 70. 264.  
 keine S. im Blick auf  
 Gott 305.  
 nicht das Motiv für  
 Jesu Denken 326.  
 Sprache Jesu 236. 254.  
 Stämme, zehn: 215.  
 Sünde  
 Unterschied von  
 Schuld 104.  
 Jesus kennt sie nicht  
 445.  
 Synergismus: Jesus  
 fremd 172. 323.

**T.**

Theodizee: fehlt bei  
 Jesus 327.  
 Theorie: Abwendung  
 von ihr 238. 322. 488.  
 Tod  
 geschieht nach Gottes  
 Willen 262.  
 wird von Gottes Herr-  
 schaft überwunden  
 375.  
 Trinität 576.

**V.**

Vatername Gottes 336.  
 drückt Gottes Be-  
 ziehung zu Jesus  
 aus 443.  
 in Beziehung zum  
 ewigen Sohn 460.  
 Vater und König 372.

Verdienst  
 Sinn der Formel 15.  
 von Jesus beseitigt  
 101. 238.  
 nicht mit der Jünger-  
 schaft verbunden 124.  
 Vergebung  
 in der Taufe des Jo-  
 hannes 25.  
 von Jesus gewährt 84.  
 den Gerechten an-  
 geboten 87. 228.  
 ihre heiligende Macht  
 109.  
 ihre Bedingung 110.  
 von den Jüngern ge-  
 währt 153.  
 Grundlage der Ge-  
 meinde 164. 166.  
 durch Jesu Tod be-  
 gründet 542.  
 vom Auferstandenen  
 gewährt 571.  
 Vernunft: von Jesus  
 nicht übernommen  
 258.  
 Vision  
 beschreibt Jesu Be-  
 wusstsein nicht  
 richtig 469.  
 stellt die Ostervor-  
 gänge nicht richtig  
 dar 559.  
 Vollkommenheit  
 Gottes 344.  
 des Jüngers 82. 172.

**W.**

Wahrheit  
 bestimmt den Ver-

kehr der Jünger  
 mit Jesus 120.  
 Merkmal seines Worts  
 97.  
 die Gabe des Geists  
 190.  
 ihre Macht 328. 427.  
 Unterschied von der  
 Weisheit 331.  
 Welt 79. 263.  
 ihre Verneinung Jesus  
 fremd 73.  
 die beiden Welten 376.  
 Wesen Gottes 332.  
 Wille  
 der Bussruf wendet  
 sich an den Willen  
 37.  
 der gute W. ist die  
 Liebe 43.  
 die Möglichkeit des  
 Willens wird nicht  
 bezweifelt 81.  
 Primat des Willens  
 240.  
 der menschliche und  
 der göttliche W. 323.

**Z.**

Zeloten 246.  
 Zeugnis: der Beruf Jesu  
 329. 427.  
 Zöllner: Jesu Urteil  
 über sie 60. 63. 420.  
 Zorn Jesu 314.  
 Zwang: verworfen 52.  
 Zweifel  
 bleibt Jesus fremd  
 326. 449.  
 der des Täufers 393.



# Nachweis der erläuterten Stellen.

Matthäus.			7, 3 . . . . . 446	12, 8 . . . . . 205
			6 . . . . . 52	10 . . . . . 275
1, 18—23 . . . . . 480			7—11 . . . . . 346	11. 12 . . . . . 225
22. 23 . . . . . 477			11 . . . . . 83	22—24 . . . . . 571. 275
3, 6 . . . . . 26			12 . . . . . 49. 55	25. 26 . . . . . 285
7 . . . . . 17			13 . . . . . 104	27 . . . . . 225
8 . . . . . 18			17 . . . . . 83	28 . . . . . 266. 381. 442
9 . . . . . 19			21—23 . . . . . 188. 314. 406	29 . . . . . 353
11. 12 . . . . . 365			8, 4 . . . . . 271	31. 32 . . . . . 55
13—17 . . . . . 29—37			8—10 . . . . . 214. 292	33—35 . . . . . 83
468—474			18—22 . . . . . 47. 122	38. 39 . . . . . 55. 269. 275
14. 15 . . . . . 32. 37			26 . . . . . 292	392
4, 1—11 . . . . . 200. 352—357			31 . . . . . 286	41. 42 . . . . . 216
3—6 . . . . . 262			9, 2 . . . . . 84	43—45 . . . . . 286
12—16 . . . . . 195			9 . . . . . 38. 122	46—50 . . . . . 47
18—22 . . . . . 118			10 . . . . . 86	13, 1—52 . . . . . 399—405
19 . . . . . 129			13 . . . . . 210	11—17 . . . . . 314. 328. 335
5—7 . . . . . 38. 51. 135			14. 15 . . . . . 116. 351. 491	12 . . . . . 132
137—140			16. 17 . . . . . 52	19 . . . . . 108
5, 3—10 . . . . . 130			36 . . . . . 59. 215	38 . . . . . 108
8 . . . . . 524			37. 38 . . . . . 345	41 . . . . . 339. 460
12 . . . . . 406			10 . . . . . 141—147	52 . . . . . 212
13. 14 . . . . . 132			10, 5. 6 . . . . . 177. 214	14, 6—12 . . . . . 59
14—16 . . . . . 326. 327			13 . . . . . 309	13 21 . . . . . 449
16 . . . . . 112			15 . . . . . 217	15, 1—20 . . . . . 224
19—19 . . . . . 198. 447			16—23 . . . . . 214	3—6 . . . . . 53. 56
18 . . . . . 532			20 . . . . . 188	13 . . . . . 430
20—48 . . . . . 46			23 . . . . . 534	14 . . . . . 331
20 . . . . . 30. 225			24 . . . . . 192	17 . . . . . 263
22 . . . . . 99			26 . . . . . 326	19 . . . . . 80
23. 24 . . . . . 56			28 . . . . . 106. 262. 296	21—28 . . . . . 214
29 . . . . . 106			29 . . . . . 261. 323	28 . . . . . 292
32 . . . . . 169			34 . . . . . 309	16, 1—4 . . . . . 269
34—37 . . . . . 331. 338			37 . . . . . 113	3 . . . . . 393
38—41 . . . . . 116			38 . . . . . 80	6 . . . . . 238. 330
43 . . . . . 228			42 . . . . . 316	8 . . . . . 264. 292
44 . . . . . 115			11, 2—9 . . . . . 274. 393—397	13—28 . . . . . 150—155
45 . . . . . 83. 193. 261. 445			5 . . . . . 70	13—17 . . . . . 405
48 . . . . . 82. 112. 344			7—19 . . . . . 15. 398	13 . . . . . 464
6, 1 . . . . . 46. 102. 112			9 . . . . . 406	17 . . . . . 80
4 . . . . . 114			11 . . . . . 263. 368. 381	18 . . . . . 136
7 . . . . . 228			18 . . . . . 20	21—28 . . . . . 484—490
9—13 . . . . . 126. 349. 361			19 . . . . . 86	23 . . . . . 111
9. 10 . . . . . 111. 215. 302			20—24 . . . . . 59. 216. 267	24 . . . . . 80
338			275	26 . . . . . 104
11 . . . . . 75			25. 26 . . . . . 126. 242. 312	27 . . . . . 339. 460. 534
12. 13 . . . . . 103. 352			322. 328. 351	17, 1—8 . . . . . 496
19—24 . . . . . 70			27 . . . . . 314. 327. 328. 430	10—13 . . . . . 15. 200
25 . . . . . 263			435	20 . . . . . 289
26 . . . . . 261			28—30 . . . . . 130. 315. 379	24—27 . . . . . 168
33 . . . . . 66			12, 3—5 . . . . . 225. 237	27 . . . . . 275
7, 1. 2 . . . . . 488			6 . . . . . 209	18, 1—3 . . . . . 159—161

18, 3 . . . . . 316	22, 41—46 . . . . . 200. 421	1, 36 . . . . . 271
4—85 . . . . . 183—167	43 . . . . . 201	3, 13—20 . . . . . 135
5 . . . . . 304	23, 2. 3 . . . . . 42	4, 22 . . . . . 326
6 . . . . . 166	3. 4 . . . . . 240	26—29 . . . . . 400
10 . . . . . 112. 316. 339	8—12 . . . . . 137. 162	5, 9 . . . . . 285
15 . . . . . 164	9 . . . . . 176. 337. 444	13 . . . . . 275
19 . . . . . 166	13—31 . . . . . 226	36 . . . . . 289
20 . . . . . 166	13 . . . . . 241. 321. 377	8, 15 . . . . . 59
21 . . . . . 242	32 . . . . . 79	9, 22—24 . . . . . 394
23—35 . . . . . 56	35 . . . . . 244	38—40 . . . . . 169
25 . . . . . 104	37 . . . . . 197. 323	10, 17. 18 . . . . . 125. 303
32. 33 . . . . . 112	39 . . . . . 333. 523	12, 32—34 . . . . . 221
35 . . . . . 296. 313	24, 1. 2 . . . . . 530	40 . . . . . 55. 226
19, 1—20, 16 . . . . . 169—174	3 . . . . . 527	42—44 . . . . . 69. 296
19, 3 . . . . . 242	14 . . . . . 527	
4 . . . . . 336	15—22 . . . . . 530—531	Lukas.
6 . . . . . 263	24 . . . . . 416. 530	1, 5—80 . . . . . 478
16—26 . . . . . 67	27 . . . . . 536	75 . . . . . 478
16. 17 . . . . . 49. 88. 219	29 . . . . . 375. 534	78 . . . . . 459
303. 307. 450	31 . . . . . 134. 339. 460	2, 1—38 . . . . . 481
21 . . . . . 82	32 . . . . . 533	11 . . . . . 459
28 . . . . . 135. 333. 523	35 . . . . . 532	34. 35 . . . . . 482
531	36 . . . . . 341. 460. 533	41—51 . . . . . 483
29 . . . . . 165	37—39 . . . . . 536	3, 10—14 . . . . . 17. 365
20, 15 . . . . . 103	40. 41 . . . . . 536	4, 16—30 . . . . . 389
16 . . . . . 296	24, 45—25, 46 . . . . . 179. 180	5, 1—11 . . . . . 118
20—23 . . . . . 173	25, 1—30 . . . . . 130	6, 12—7, 1 . . . . . 135
23 . . . . . 341	26—30 . . . . . 132. 314	7, 13 . . . . . 69
24—28 . . . . . 162	31—46 . . . . . 54	29. 30 . . . . . 365
28 . . . . . 168. 315. 508	34 . . . . . 340. 430	9, 52—57 . . . . . 271
21, 1—11 . . . . . 416	40 . . . . . 304. 316	61. 62 . . . . . 122
7 . . . . . 278	41. 46 . . . . . 136	10, 1—20 . . . . . 149
12. 13 . . . . . 38. 56	26, 8. 9 . . . . . 126	5. 6 . . . . . 309. 347
16 . . . . . 418	13 . . . . . 421	18 . . . . . 285
19 . . . . . 271. 275	16—28 . . . . . 538—544	19 . . . . . 262. 267
21 . . . . . 289	28 . . . . . 373	27 . . . . . 221
23—32 . . . . . 15. 17	29 . . . . . 333	29—37 . . . . . 52
25 . . . . . 26. 338	31—35 . . . . . 547	38—42 . . . . . 129
25. 26 . . . . . 256	39. 42 . . . . . 311. 350	11, 5—8 . . . . . 348
21, 28—22, 14 . . . . . 39	40. 41 . . . . . 80. 352. 452	27—28 . . . . . 47. 125
28—31 . . . . . 445	549	37—39 . . . . . 51
32 . . . . . 365	61 . . . . . 424	45 . . . . . 236
33—41 . . . . . 59. 430	64 . . . . . 200. 238. 424	52 . . . . . 241
38 . . . . . 435	68 . . . . . 120	12, 13. 14 . . . . . 69
41. 42 . . . . . 174. 200	27, 34 . . . . . 278	18—21 . . . . . 67
22, 1—14 . . . . . 174	42 . . . . . 264	35—53 . . . . . 181
11—14 . . . . . 296. 314	46 . . . . . 553	37 . . . . . 521
11 . . . . . 524	28, 18—20 . . . . . 574	47. 48 . . . . . 100. 180
14 . . . . . 97	18 . . . . . 460	51 . . . . . 309
15—40 . . . . . 40	19 . . . . . 188. 460. 577	13, 1—5 . . . . . 230. 262
15—22 . . . . . 247		6—9 . . . . . 345
21 . . . . . 112		15 . . . . . 225
23—33 . . . . . 232. 254	Markus.	31—33 . . . . . 59. 230
30 . . . . . 333	1, 4 . . . . . 25	34 . . . . . 197
31. 32 . . . . . 237. 262	13 . . . . . 262	14, 5 . . . . . 225
34—40 . . . . . 207	15 . . . . . 289	15—24 . . . . . 174

14, 25—35 . . . . .	122	3, 6 . . . . .	80	9, 39. 41 . . . . .	326
26 . . . . .	113	9 . . . . .	322	10, 1 . . . . .	59. 177. 227
15, 2 . . . . .	36	11 . . . . .	330	3 . . . . .	175
7. 10 . . . . .	38. 339	13 . . . . .	454	3—5 . . . . .	341
11—32 . . . . .	86. 445. 511	14 . . . . .	237. 491	8 . . . . .	241
18 . . . . .	338	18 . . . . .	443	12—18 . . . . .	513
24 . . . . .	104	19—21 . . . . .	326. 330	18 . . . . .	307. 515
31 . . . . .	435	29 . . . . .	365	23—28 . . . . .	432
16, 1—9 . . . . .	69	31 . . . . .	454	25 . . . . .	337
8 . . . . .	327	32 . . . . .	329	34 . . . . .	200. 237
19—31 . . . . .	53	4, 1—29 . . . . .	44	35 . . . . .	198
23 . . . . .	223	2 . . . . .	29. 92	37 . . . . .	260
17, 5—10 . . . . .	101	21—24 . . . . .	209. 345	41 . . . . .	367
5. 6 . . . . .	289. 296	24 . . . . .	336	11 . . . . .	516
7—10 . . . . .	64	34 . . . . .	308	11, 26 . . . . .	262
20—37 . . . . .	181. 527	36 . . . . .	132	35 . . . . .	262
26—29 . . . . .	536	40 . . . . .	214	41 . . . . .	266
18, 1—6 . . . . .	521. 534	48 . . . . .	269	46—53 . . . . .	271
9—14 . . . . .	303	5, 17 . . . . .	305	12, 16 . . . . .	418
19, 1—10 . . . . .	86	19—37 . . . . .	305	20—36 . . . . .	517
8 . . . . .	76	19. 20 . . . . .	232	27. 28 . . . . .	312. 337
11 . . . . .	527	34 . . . . .	37	41 . . . . .	213
11—27 . . . . .	181	37 . . . . .	328. 469	45 . . . . .	335
39. 40 . . . . .	419	38—47 . . . . .	45	46 . . . . .	327
41—44 . . . . .	530	38 . . . . .	49	48 . . . . .	326
21, 20—28 . . . . .	530	43 . . . . .	337	49 . . . . .	307
22, 19. 20 . . . . .	541	44 . . . . .	112	13—17 . . . . .	182—187
24—27 . . . . .	162	45 . . . . .	213	13, 2—17 . . . . .	183
31. 32 . . . . .	548	6, 25—66 . . . . .	499—502	16 . . . . .	135
53 . . . . .	327	30 . . . . .	269	14, 7 . . . . .	335
60 . . . . .	425	37—45 . . . . .	328. 328	11 . . . . .	260
23, 27—31 . . . . .	530	46 . . . . .	335	16 . . . . .	189
34 . . . . .	100	58 . . . . .	270	27 . . . . .	309
42. 43. 223. 202. 555		63 . . . . .	80	15, 2 . . . . .	132
46 . . . . .	555	67—69 . . . . .	152	3 . . . . .	94
24, 48 . . . . .	327	70 . . . . .	156	10 . . . . .	307
49 . . . . .	188. 459. 576	7, 7 . . . . .	329	22 . . . . .	91
<b>Johannes.</b>		15—18 . . . . .	125. 206	27 . . . . .	329
1, 1—5 . . . . .	332	17 . . . . .	49. 240	16, 8 . . . . .	190
1 . . . . .	341	22. 23 . . . . .	225. 237	13 . . . . .	329
20—23 . . . . .	207	26 . . . . .	59	25 . . . . .	343
26. 27 . . . . .	384	35 . . . . .	216	33 . . . . .	309
29 . . . . .	384	39 . . . . .	189	17, 3 . . . . .	335
30 . . . . .	383. 458	46 . . . . .	256	4 . . . . .	308
33 . . . . .	384. 480	8, 1—11 . . . . .	57	5 . . . . .	454
35—51 . . . . .	119	12 . . . . .	327	6 . . . . .	94. 337
42 . . . . .	136	35 . . . . .	438	10 . . . . .	435
51 . . . . .	339	38 . . . . .	335	17 . . . . .	94. 340
2, 4 . . . . .	47. 269. 270	41—44 . . . . .	446	24 . . . . .	454
16 . . . . .	56. 430	44 . . . . .	108. 262. 331	18, 36 . . . . .	230
18. 19 . . . . .	269	51 . . . . .	262	37 327. 330. 427. 455	
24 . . . . .	317	56 . . . . .	213	19, 25. 30 . . . . .	555
3, 1—21 . . . . .	43	58 . . . . .	341. 454	20, 22 . . . . .	576
5 . . . . .	191	9, 1—3 . . . . .	328	28 . . . . .	577
		13—34 . . . . .	272	21 . . . . .	572





## Date Due

10/2/53

Q/12

2364

S338

32024

AUTHOR

Schlatter, A.

**TITLE**

Die Theologie des Neuen Testaments.

[illegible]



P9-BET-425

